

ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.), *El pensamiento político en la Edad Media*. Fundación Ramón Areces, Madrid, 2010. 729 pp.

Tenemos con esta publicación, una obra fundamental y, en adelante, por completo imprescindible, para el conocimiento y la investigación del pensamiento medieval y, concretamente, de la filosofía política. Se trata de las Actas del V Congreso de Filosofía Medieval, dedicado al «Pensamiento político en la Edad Media», celebrado en Alcalá de Henares los días 11, 12 y 13 de Diciembre de 2008, organizado por la Sociedad Española de Filosofía Medieval (SOFIME) y por su Presidente, el Profesor de Filosofía de la Universidad de Alcalá, Dr. Pedro Roche Arnas, coordinador de dicho Congreso y de sus actas y al que desde aquí hay que felicitar por este importante trabajo.

Esta Sociedad, fundada en 1990, junto con la presente *Revista de Filosofía Medieval* en que se inserta esta recensión, organizó cuatro congresos nacionales: los tres primeros en Zaragoza en 1991, 1994 y 1998 y el cuarto en Córdoba en 2004 con motivo del Octavo Centenario de Maimónides, en el cual se decidió que el quinto fuera el de Alcalá de Henares

Este último Congreso, superó, sin duda, cualquier expectativa por múltiples motivos. Empezando por la repercusión que ha tenido en la misma sociedad que lo organizó (SOFIME) la cual, con este Congreso, ha rebasado las fronteras españolas que tuvo en su fundación, para abrirse institucionalmente en el futuro a un ámbito más internacional. Basten las palabras de su Presidente que en la presentación de estas actas dice: «La presencia y participación de significativos y destacados investigadores portugueses, brasileños e hispanoamericanos nos llevó al convencimiento de la necesidad de aunar esfuerzos y de caminar hacia una más intensa colaboración entre las Sociedades de Filosofía Medieval de Portugal y España, de tender progresivamente, incluso, hacia la unión de las sociedades portuguesa y española y de internacionalizar todos nuestros congresos transformándolos en iberoamericanos» (p. 11). En efecto: si bien es verdad que a los cuatro anteriores Congresos asistieron numerosos estudiosos de los más diversos países, este, el quinto, los ha superado pues han asistido a él más de cien participantes de España, Alemania, Argentina, Brasil, Italia, México, Portugal y de otras procedencias. De este modo, el resultado es que estas actas cuentan con nueve ponencias y cuarenta y cinco comunicaciones de los más selectos expertos de todo el mundo que ocupan setecientas veintinueve páginas (las actas más voluminosas de los cuatro Congresos anteriores).

Y, yendo al contenido de estas Actas, el Congreso ha supuesto una reivindicación más y de gran importancia, de la cultura y filosofía medievales en general y del pensamiento político, quitando una vez más la idea de que el medioevo fue una edad oscura y de mera transición anodina, para convertirse en un verdadero puente e introducción necesaria a la modernidad europea. En este sentido se sitúa en la línea de historiadores como Étienne Gilson, Leopold Genicot, Ernst Robert Curtius y otros muchos más y en concreto de Walter Ullmann para el que, refiriéndose al pensamiento político, dice (y cito unas palabras suyas reproducidas por el Prof. Roche): «Prescindiendo de pequeneces sin importancia, el período medieval, en el que, por lo menos en Occidente, surgieron lo que modernamente entendemos por ideas políticas, es el período del aprendizaje, la pubertad y la adolescencia de Europa». Testimonio que el propio coordinador del Congreso, comenta a continuación así: «Como bien sabemos, temas y problemas fundamentales para los valores y la política contemporánea, tales como la relación entre política y religión, la soberanía del Estado, el origen popular del poder, la propiedad, el poder legal y la justicia, el deber de obedecer y otros muchos fueron tratados en profundidad durante este período» (p. 12).

Y es, en este sentido, la primera ponencia del congreso, la del Prof. Francisco Bertelloni de la Universidad de Buenos Aires, titulada «La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad» la que, tras un análisis profundo y detallado de la teoría política de la antigüedad clásica y del pensamiento medieval, marca la idea central del Congreso: el pensamiento político del medioevo no se debe en exclusiva a la herencia platónica y aristotélica sino que marca las pautas que abren las puertas a la modernidad y a la política posterior europeas, hasta el punto de que no se pueden entender estas sin la aportación medieval.

Luego, en las ocho ponencias siguientes se estudian con todo lujo de detalles los hitos más importantes de esta historia del pensamiento político medieval sin el que el de la modernidad no podría entenderse. Así, desfilan en las 116 páginas siguientes las figuras de San Agustín (a cargo del Prof. Álvarez Turienzo), de los Papas Gelasio I y II y lo que estos representaron (por el Prof. J. Manuel Udina), Santo Tomas de Aquino (por el Prof. Eudaldo Forment), Egidio Romano (por el Prof. Pedro Roche), Marsilio de Papua (del Prof. Bernardo Bayona), Guillermo de Ockham (del Prof. Esteban Peña), Nicolás de Cusa (por el Prof. Gregorio Piaia), dedicando, además, a la teoría política del Islam y judaísmo una ponencia el Prof. Rafael Ramón Guerrero.

Finalmente, en las cuatrocientas noventa y seis páginas restantes del libro desfilan las cuarenta y cinco comunicaciones que estudian los más diversos autores y desde los más variados puntos de vista del pensamiento y de la realidad histórica de la política medieval. De este modo, insisten en los siguientes pensadores medievales de las ponencias: dos en Nicolás de Cusa, tres en Santo Tomás de Aquino, cinco en el mundo musulmán, y dos en San Agustín. Y, a mayor abundamiento, este panorama queda magníficamente completado con cuatro trabajos sobre Dante, tres sobre Raimundo Lulio y otros tres sobre Duns Scoto. Y, finalmente, sendos estudios sobre Francisco Suárez, Maimónides, Francisco Sánchez, Alonso de Cartagena, Osorio de Praga, Francisco Eiximenis, Proclo, Filón de Alejandría, Olivier Boulnois, Maquiavelo, San Isidoro, Francisco Suárez, Otloh de San Emerano, además de algunos estudios monográficos sobre la tolerancia, el Estado Liberal, la sociedad civil y otros de extraordinaria relevancia e incluso actualidad.

En suma todo este elenco de trabajos, valiosos por demás, nos da un medievo abierto, como se ha dicho al principio, a la política y a la sociedad civil (a su esencia, fines y medios), al laicismo, al poder de la Iglesia, al individualismo, al origen y fundamento del poder y a un sinfín de temas que serán luego candentes en la Europa moderna.

Y, como escenario físico de este apretado y denso Congreso, no podía ser ninguno mejor que el de la Universidad de Alcalá a la que el Presidente de SOFIME y organizador del Congreso, el Prof. Roche, no sin razón habla de él así: «Todo ello [el Congreso] en el marco extraordinario e instalaciones de la Universidad de Alcalá, que pocos días antes conmemoraba el quinientos aniversario de la llegada de los primeros estudiantes tras su fundación por el Cardenal Cisneros y en la que siglos de historia, momentos, periodos de extraordinaria brillantez intelectual cobraron vida por quienes en los siglos XVI y XVII escribieron las mejores páginas en todos los ámbitos del saber de su tiempo y cuyos nombres, los de Nebrija, Ignacio de Loyola, Domingo Soto, Juan de Ávila, Arias Montano, Juan de la Cruz, Lope de Vega, Jovellanos y tantos otros podíamos leer en las paredes de su magno paraninfo». Por ello, el Coordinados de las Actas y organizador del Congreso muestra su agradecimiento a la Universidad de Alcalá, a su Rector, Departamentos y organismos de la misma, así como al Ministerio de Educación y a la Fundación Ramón Areces que han hecho posible este importante acontecimiento y publicación.

JOAQUÍN LOMBA
Universidad de Zaragoza

GONZÁLEZ, Ángel Luis; ZORROZA, María Idoia (ed.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, 122. EUNSA, 2011. 910 pp.

En el año 2010 el Dr. Juan Cruz Cruz cumplió la edad reglamentaria de la jubilación. Ha dedicado 46 años a la enseñanza de la filosofía en la Universidad de Navarra, en la cual ha sido sucesivamente: profesor Ayudante, Adjunto, Agregado y Ordinario. Ha impartido Cursos como profesor Visitante o Extraordinario en once Universidades extranjeras. Los temas de sus Cursos han versado sobre cuestiones de historia de la filosofía y de filosofía de la historia. Igualmente, el Dr. Juan Cruz ha dirigido el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra durante once años. Ha sido director de la revista *Anuario Filosófico*. Últimamente ha estado al frente de la Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, de la cual se han publicado 121 libros. Ha sido organizador de tres Simposios de la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español. Entre los autores que han sido objeto de especial atención por parte del Dr. Juan Cruz destacamos a Tomás de Aquino, Araujo, Diego Mas, Vico, Jacobi, Fichte y Schelling. De sus numerosos libros publicados señalamos: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico. Filosofía de la historia. El éxtasis de la intimidad*.

Los alumnos del Dr. Juan Cruz han querido testimoniar su agradecimiento ofreciéndole esta miscelánea de estudios, en los cuales cada autor desarrolla un tema de su propia especialidad. En total suman 52 trabajos. Estos son los nombres y los títulos de algunos colaboradores:

Rafael Alvira: «Bien común y sentido común en un mundo multicultural». *Juan Arana*: «En la modernidad el concepto de causa final no se crea ni se destruye: únicamente se transforma». *Virginia Aspe*: «San Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispania». *Jorge Manuel Ayala*: «La felicidad humana, ¿arte o virtud? La propuesta de Baltasar Gracián». *José Barrientos*: «El derecho de propiedad privada en Martín de Ledesma». *Mauricio Beuchot*: «La suposición semántica en las *Summulae* de Pedro Hispano». *Luis M. Cruz*: «Razonamiento práctico y sistema jurídico». *Alfredo Cruz Prados*: «El renacimiento como

época cultural». *Ángel d'Ors*: «Quod probat sic quidam doctor». *Ignacio Falgueras*: «El producir como manifestación esencial del hombre». *Maximiliano Fartos*: «Anotaciones sobre la relatividad». *Urbano Ferrer*: «La naturaleza de la virtud moral en el pensamiento de Romano Guardini». *Eudaldo Forment*: «El mal y el dolor en santo Tomás de Aquino». *José Ángel García Cuadrado*: «La Antropología como ciencia primera en el comentario al *De anima* de Francisco Suárez». *Joaquín García-Huidobro*: «'Se llevaron el oro y nos trajeron el oro'. La política del Nuevo Mundo en tres imágenes». *Ángel Luis González*: «Las notas constituyentes de la esencia o posibilidad según Leibniz». *Cruz González-Ayesta*: «A propósito de *Summa Theologiae* (I, q. 16, a. 7, ad 4): Ser veritativo y argumentos sobre eternidad de la verdad». *Ana Marta González*: «Hume la teoría de la ley natural acerca de las promesas: un contraste fecundo». *Montserrat Herrero*: «Hegel y la teología política». *Alejandro Llano*: «El ser según Kant». *Joaquín Lomba*: «Posibles influjos de Ibn Paqúda sobre la obra de Maimónides». *Carlos Ortiz de Landázuri*: «El impacto tardío de la Escuela de Salamanca en el último Rawls. La invención de un derecho de gentes comunitarista en Vitoria y Suárez». *Leonardo Polo*: «La actitud escéptica: una revisión». *Juan José Sanguinetti*: «El conocimiento personal de los primeros principios». *Josep-Ignasi Saranyana*: «¿Qué es ser cristiano?». *Juan Fernando Sellés*: «El intelecto agente según Antonio Rubio». *M^a Jesús Soto Bruna*: «Manifestación de la trascendencia en el pensar humano. Eriúgena en un diálogo contemporáneo». *José María Torralba*: «La ley de la naturaleza como tipo de la ley moral en Kant». *M^a Idoia Zorroza*: «La persona: apropiación y dominio».

Desde estas páginas de la *Revista Española de Filosofía Medieval* nos unimos a las numerosas felicitaciones tributadas al Dr. Juan Cruz Cruz con ocasión de su jubilación, y dejamos constancia aquí del interés con que siempre ha seguido la marcha de esta revista, así como de la Sociedad de Filosofía Medieval, de la que forman parte activa bastantes discípulos y colaboradores suyos.

JORGE MANUEL AYALA
Universidad de Zaragoza

THOMAS WYLTON: *On the Intellectual Soul*. Lauge O. Nielsen - Cecilia Trifogli (ed.), Gail Trimble (trad). The British Academy – Oxford University Press, 2010. 140 pp.

Esta reciente y cuidada publicación reproduce la *Quaestio de anima intellectiva* que escribió dicho autor medieval, y que se acaba de publicar en latín e inglés. A la obra precede una extensa *Introducción* en la que se expone una concepción bio-bibliográfica de Wylton, los datos metodológicos del manuscrito en el que se basa la edición y traducción; se nos dice también que este texto fue publicado por Senko en *Studia Mediewistyczne* 5 (1964); se presenta el texto y, asimismo, los puntos doctrinales más importantes del autor. A ello sigue el *Índice* de la obra –tanto en latín como en inglés–, y después, la reproducción del texto en ambas lenguas. Al final aparece un *Índice de autores*, otro de *nombres* de relevantes filósofos precedentes a Wylton, y el *Índice analítico* de términos.

Este pensador dominico de fines del s. XIII y principios del s. XIV vivió en el Merton College, fue maestro de filosofía en Oxford y de teología en París hasta su regreso a Londres como Canciller en la catedral de San Pablo. Su escrito *Quaestio de anima intellectiva* está dividida en 5 artículos de dispar extensión. El breve artículo 1º versa sobre la definición del alma intelectiva como forma del cuerpo; el extenso artículo 2º se centra en el parecer de Averroes y de otros pensadores sobre los distintos intelectos: material, agente, posible, especulativo, en hábito y adepto, lo cual manifiesta el influjo que el Comentarador tenía en estas décadas. El artículo 3º estudia la conformidad doctrinal entre Averroes y Aristóteles. En el escueto artículo 4º Wylton ofrece su propia opinión. En el 5º, y último, sale al paso de las razones de los filósofos contra la verdad de la fe.

Frente a una interpretación peculiar del Comentarador vigente en la época, según la cual para el pensador árabe el intelecto agente con los fantasmas es una '*causa totalis*' para la reducir el 'intelecto material' de la potencia al acto (cfr. p. 20) (es, además, forma del material, está en nosotros y se compone de intelecto agente y el especulativo; el material es sujeto de uno y otro, el agente y el material no son dos sustancias subsistentes sino los principios de una sustancia (cfr. p. 24), dos principios a los que se puede llamar 'virtudes' y que forman un intelecto en el alma), Wylton responde que la mente de Averroes es contraria, pues considera que, para el Comentarador, para Avicena, y para '*quasi omnium Peripateticorum*', el intelecto agente es cierta sustancia subsistente por sí (cfr. p. 26), a lo que añade: '*et credo quod ista sit intentio Aristotelis*', tesis que no es correcta. Más adelante insiste en que para el Comentarador «aunque el intelecto agente es una virtud cognoscitiva, sin embargo, no está en el hombre el principio de conocer, sino sólo el intelecto material» (p. 52).

En otro pasaje Wylton nos refiere que «el estado de nuestro intelecto es cuádruple. Uno y el primero, mientras está en *potencia* de conocer antes de entender. El segundo, cuando está en *acto* de conocer cualquier cosa. El tercero, cuando está en *hábito* por los hábitos científicos, pero no todos... El cuarto y último, cuando el movimiento ya terminado es el mismo intelecto en hábito, y está el intelecto *perfeccionado* por todos los hábitos. En el primer grado el intelecto material no toca al intelecto agente de algún modo como forma. En el segundo y en el tercero, mientras procede conociendo, de algún modo lo toca como forma, pero imperfectamente... Pero en el cuarto grado, estando todos los hábitos intelectuales en acto, entonces está del todo unido al intelecto agente como forma. Según el primer estado nuestro intelecto se llama sólo 'material'. En cuanto al segundo estado se llama 'intelecto especulativo'. En cuanto al tercero se llama 'intelecto en hábito'. En cuanto al cuarto se llama 'intelecto adepto' ya que adepto es el intelecto agente al mismo intelecto material como forma en acto, por cuya unión el intelecto materia se conoce a sí y a todas las sustancias superiores» (p. 54). Como se aprecia, la hermenéutica de Wylton es peculiar, por varios motivos: uno, porque está entendiendo por 'material' al intelecto 'posible', no a la fantasía; y otro, porque interpreta la vinculación del intelecto agente y el material como la de forma y materia.

Wylton no encuentra disparidad entre lo que afirma Averroes y lo que defiende la fe católica en dos puntos: uno, en que lo intelectual es perfección formal y primera intrínseca al hombre; y otra, en que el intelecto es incorruptible. Pero encuentra discordancia en otros dos aspectos: uno, en que nuestro intelecto, además de incorruptible es ingenerable y eterno; otro, en que el intelecto material no se puede numerar por la multiplicación de los cuerpos, pues el pensador árabe sostuvo que hay un único intelecto material para todos los hombres» (cfr. p. 56). Tras ofrecer los argumentos de Averroes con que defendía dicha unidad, Wylton añade algunas objeciones propias, otras de Alberto Magno y otras de otros autores. Entiende que para Averroes el intelecto material se une a nosotros antes que el agente, porque está en nosotros desde el primer instante de nuestra concepción, pero desde el punto de vista de lo inteligible se unen a nosotros a la vez (cfr. p. 56-57). Cree Wylton también que, para el Comentador, así como para el Estagirita, el intelecto es eterno no sólo *a parte post*, sino también *a parte ante* (cfr. p. 104).

Tras recoger Wylton diversos puntos de vista de diversos autores, nos podemos cuestionar lo siguiente: ¿Cuál es el parecer de este autor al respecto? La respuesta es doble: primera, que el alma es principio formal de nuestro cuerpo, comprendiendo al intelecto bajo el alma (y en esto dice coincidir con la mente de Aristóteles y del Comentador). Por tanto, el poner el intelecto como una sustancia externa, no es ni de la mente del filósofo griego ni del árabe (pero esto último no es verdad). Segundo, en cuanto a conocer por el intelecto otras realidades además de las que conocemos por abstracción, Wylton afirma que Adán en el estado de inocencia, y después Salomón, conocieron muchas verdades de las cosas naturales que nosotros no alcanzamos. Pero considera que algunas opiniones de Averroes son netamente erróneas: que el intelecto sea uno para todos, pues «si la potencia por la que el hombre entiende inmediatamente no se funda en el alma del hombre en cuanto que es su acto y perfección, sino según que se añade al alma, se sigue que nada entiende en cuanto hombre, puesto que el hombre se constituye formalmente por el alma intelectiva» (p. 114). Además, «según la sentencia católica el intelecto agente se numera en los diversos hombres y se individualiza como el intelecto posible» (p. 116). Por lo demás, de las especies afirma que son particulares '*in essendo*', pero universales '*in repraesentando*'.

Estamos, pues, ante un testimonio de primera época que nos manifiesta la celebridad alcanzada por la gnoseología del Comentador, que dio lugar a esa corriente de opinión, que —como se sabe— se denominó *averroísmo latino*; y estamos asimismo ante un doble intento: uno, de discernir las tesis de Averroes de las de Aristóteles; otro, de discriminar qué sea verdadero y qué erróneo en ambas y, consecuentemente, qué conforme a la fe cristiana y qué contrario a ella.

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

CRUZ CRUZ, Juan (ed.): *La gravitación de la ley moral según Francisco Suárez*. Pamplona, EUNSA, 2009. 214 pp.

Estos últimos años han sido especialmente pródigos en la recuperación de la figura de Francisco Suárez, ya que se han publicado algunas monografías y libros colectivos dedicados a su obra. Entre ellos, cabe recordar la traducción del tomo V de su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, dedicado a «De varietate legum humanarum praesertim de odiosis» (CSIC, Madrid, 2010). Con el título *La gravitación de la ley moral según Francisco Suárez* se presentan las actas de las III Jornadas auspiciadas por el grupo de investi-

gación «De iustitia et iure en el siglo de Oro», que congrega a profesores de la Universidad de Navarra y de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina. Los temas fueron debatidos en junio de 2008 y las jornadas tuvieron sede en Buenos Aires.

El coordinador del trabajo es el profesor Juan Cruz Cruz, Ordinario de Historia de la Filosofía de la Universidad de Navarra, cuyo trabajo de recuperación del legado histórico hispánico e hispanoamericano es verdaderamente encomiable. Sus escritos en esta línea de investigación se cuentan por decenas y todos ellos suelen rayar a un gran nivel. Ocurre lo mismo en estas ponencias que él edita, en las que el nivel es, en general, elevado y muy correcto.

Los coautores de esta obra entienden, al igual que lo hacían Copleston a mediados del siglo XX o Terence Irwin (*The Development of Ethics*, II, Oxford, 2008) en nuestros días, que Suárez es un autor central en la Modernidad y que, lejos de ser el final de un largo caminar del aparato escolástico-medieval, es motivo y tema para muchas ideas que se desarrollan durante la Modernidad. Por eso, los coautores entienden que el derecho natural debe extraerse de la filosofía en un doble salto: en primer lugar, desde la ontología a la ética, marcando la disposición del ente hacia la realización cognoscitiva de lo que ha aprehendido en la esfera de la razón práctica; y en segundo lugar, desde la ética hacia el derecho natural, edificado a partir de las *inclinationes* y de la recta educación de la voluntad.

Los coautores tienden más a enfatizar el carácter racionalista de Suárez que el componente voluntarista, extremo que también subrayó en su momento Schneewind y que ha vuelto a destacar Irwin en sus obras. Para los tomistas, Suárez es un racionalista abierto a una explicación algo menos dependiente del cognoscitismo y de la analogía, aunque, en todo caso, sigue siendo un fiel aliado del racionalismo frente al voluntarismo franciscano que puede encontrarse también en la Reforma, tal y como muestra, por ejemplo, Josep-Ignasi Saranyana.

De ahí que, por ejemplo, los trabajos de la primera parte, dedicados a las formas de la ley del derecho, haya una reformulación del voluntarismo por parte de Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina) y de Francisco Bertelloni (CONICET y Universidad de Buenos Aires), en dos elaborados trabajos, y que el resto de las ponencias estén dedicadas a enfatizar los elementos racionalistas (aristotélicos y tomistas) de Suárez. Conviene destacar los trabajos sobre la predicación de racionalidad de la ley natural, debida a Laura E. Corso de Estrada (CONICET) y el estudio sobre la *naturalis obligatio* del profesor Thomas Duve, actual director del *Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte*.

Dos trabajos sobre la *epiqueia*, escritos respectivamente por Idoya Zorroza, (Universidad de Navarra) y por el profesor Joaquín García-Huidobro (Universidad de los Andes, Chile) destacan este carácter aristotélico y tomista de Suárez. Dos estudios de carácter más estrictamente jurídico cierran este apartado: el primero, referente a legitimidad y títulos de poder, escrito por Sergio Raúl Castaño (CONICET y Universidad FASTA) y un segundo dedicado a los principios fundamentales de la tributación, escrito al alimón por Celia Digón y Juan Eduardo Leonetti (Universidad Católica Argentina).

El segundo apartado del libro está dedicado a la proyección histórica de Suárez. El primer estudio se refiere a la *Defensio Fidei* en el contexto histórico-ideológico de su época, escrito por Florencio Hubeñak (Universidad Católica Argentina) y el segundo a la naturaleza del poder político en esta obra, trabajo presentado por Ángela García de Bertolacci (Universidad Católica Argentina).

Por último, el libro cierra con dos escritos que muestran, respectivamente, la influencia de Suárez en Inglaterra y en la obra de Rousseau, escritos por Joaquín Miglore (Universidad Católica Argentina) y Roberto Bosca (Universidad Austral, Argentina). Sí, en efecto, el pensamiento de Suárez tiene grandes raíces en la escolástica, no es menos cierto que su proyección llega hasta *Del Contrato Social*, del pensador ginebrino.

En fin, este libro muestra la excelente acogida que tiene la obra del Doctor Eximio en algunas universidades españolas e hispanoamericanas. Debatir y revalorizar su pensamiento es también hacer justicia al más profundo de los escolásticos de su época y al principal de los filósofos nacidos en tierra hispánica, con permiso -probablemente- de Ramon Llull.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

AVENDAÑO, Diego de, *Privilegios de los Indios. Thesaurus Indicus, vol. II, Tít. XII, c. I-X*. Introducción y traducción de Ángel Muñoz García. Pamplona, EUNSA, 2010, 426 pp.

Continúa la edición del monumental *Thesaurus Indicus*, del jesuita segoviano Diego de Avendaño, que refleja, con sus contradicciones, algunas de las destacadas ideas jurídicas, filosóficas y religiosas im-

perantes en la sociedad colonial hispanoamericana del siglo XVII. Su obra es exponente de la educación jesuítica que recibió, en la que se dan la mano la brillantez, la erudición y la ambigüedad.

Brillantez, porque la obra de Avendaño deslumbra por su tamaño y por la cantidad de temas que llega a tocar, pues es capaz de congregar las más variopintas cuestiones de teología, derecho canónico, historia eclesiástica, historia de las instituciones... Otro cantar, sin duda, es el interés de las mismas o la irregularidad de conocimientos que exhibe.

Erudición, porque esta obra publicada en Amberes entre 1668 y 1686, es un prodigio de referencias y de fuentes que permiten comprender mejor la sociedad del XVII. En concreto, el tomo que nos ocupa trata con profundidad los vínculos entre el derecho y la sociedad peruana del momento, así como también las complejas relaciones de las órdenes religiosas en América Latina.

Ambigüedad, porque como buen jesuita de su época, Avendaño es capaz de mezclar doctrinas de diferente procedencia y, en particular, de sostener una concepción muy desigual de la sociedad de su época, sobre todo en lo referente a la relaciones con los indios. De hecho, el título XII del *Thesaurus Indicus*, recogido en el libro que nos ocupa, versa sobre los privilegios de éstos, en particular en materia canónica.

Asimismo, tal y como indicó acertadamente Castañeda Delgado, el jesuita fue un «teócrata moderado, ecléctico y tardío» (M. Cuesta Domingo: *Proyección y presencia de Segovia en América*, Segovia, 1992, pp. 361-396). El segoviano, con todo, se muestra partidario del probabilismo en aquellas doctrinas que no concuerdan con la suya. Su acendrado hispanismo es una nota que acaba de redondear una personalidad que nunca fue genial, pero sí suficientemente interesante como para recordarla en alguna que otra ocasión.

El académico hispano-venezolano Ángel Muñoz García, jubilado después de muchos años de investigación sobre la historia de la lógica, ha dedicado los últimos años de su labor académica a traducir y a editar -a un buen ritmo- el *Thesaurus Indicus* y, con el que aquí se comenta, ha publicado ya cinco volúmenes de la obra (Pamplona, EUNSA, 2001-2010), en los que Avendaño se refirió a cuestiones generales (Vol. I, Tít. I-III), 2001; a Oidores y Oficiales de Hacienda (Vol. I, Tít. IV y V), 2003; Corregidores, Encomenderos, Cabildos y Mercaderes (Vol. I, Tít. VI-IX), 2007; Mineros de Indias y Protectores de indios, (Vol. I, Tít. X-XI y Complementos) 2009.

Muñoz García se muestra a veces crítico con el jesuita segoviano, al que también considera ambiguo (pp. 14-17), aunque en general puede observarse la simpatía hacia el autor que traduce. Es especialmente interesante que el traductor proceda del campo de la filosofía, ya que si fuera un mero traductor o un historiador, el discurso quedaría tal vez un poco plano, descriptivo y acrítico. Por el contrario, Muñoz es riguroso en su planteamiento y su estudio tiene cierta altura intelectual. Igualmente, su labor de editor (con las notas, muy eruditas y ricas) es encomiable.

En el caso que nos ocupa, el estudio preliminar sobre los privilegios y de las bulas tiene un gran interés para canonistas, mientras que el texto de Avendaño sólo interesará a una pequeña proporción de éstos, dedicados al estudio de América Latina. Tal vez la parte que mayor interés pueda despertar sea la referente a los privilegios de los indios en materia de sacramentos (cap. VIII-X), pues los historiadores del derecho canónico y de la Iglesia pueden encontrar algunas ideas destacadas en estas páginas (pp. 259 y ss.).

La edición de la obra, como en general suele ocurrir con los trabajos publicados por EUNSA, está bastante bien hecha. El libro concluye con una lista de documentos pontificios citados y con las abreviaturas de los mismos, dos labores que ayudan al lector y que redondean este riguroso trabajo.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

CRUZ CRUZ, Juan (ed.), *Delito y pena en el Siglo de Oro*. Pamplona, EUNSA, 2010, 155 pp.

El concepto de «Siglo de Oro» es polisémico, pues se refiere tanto a los pináculos artístico-literarios como a los filosófico-teológicos que se dieron en España a caballo entre el siglo XVI y XVII. El título, por su alcance, podría conducir a equívocos, pues quienes esperan encontrarse con Cervantes, Calderón y Tirso de Molina se encuentran con Vitoria, Vázquez o Suárez. De esta forma, las consideraciones sobre el Siglo de Oro literario se sólo tienen lugar en el estudio de Mariano Fanzio, al que luego aludiré.

Este libro alberga las Actas de unas Jornadas sobre «Delito y Pena», celebradas en Buenos Aires durante los días 1 a 3 de Junio de 2009, bajo el auspicio de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina y de la Universidad de Navarra. En ellas importantes filósofos del derecho, moralistas y juristas reflexionan sobre estos temas que actualmente han quedado en mano de los penalistas que,

con algunas notables excepciones, son más dados al positivismo que a la especulación filosófica y a la indagación histórica.

Juan Cruz Cruz, en su incansable labor en pro de las letras y del pensamiento hispánico, es el coordinador de este libro, que congrega a profesores españoles e hispanoamericanos en ponencias de un valor generalmente correcto y con un enfoque siempre atento al texto y a su contexto. Con algunas excepciones (Bertelloni, Fanzio...), la mayoría de coautores son discípulos del profesor Cruz. En general, cada una de las ponencias se dedica a explicar un punto concreto en la obra de un autor, mientras que unas pocas más sirven para enlazar con el presente o para trazar una enriquecedora excursión hacia el mundo de la literatura.

Como bien indica el profesor Cruz en la introducción, «a finales del siglo XVI se había impuesto la convicción de que las leyes penales podían ser de tres clases: morales, meramente penales y mixtas. Con las leyes meramente penales se abría la posibilidad de una *pena sin culpa*» (p. 9). Este libro se complementa muy bien -para el momento histórico que trata- con el excelente volumen de síntesis de Paolo Prodi (véase *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*, Buenos Aires, Katz, 2008) que subraya la dicotomía delito-pecado.

De ahí que, en este libro, se relea la tradición medieval del delito y del pecado, a través de una oposición al luteranismo y del calvinismo, que consagran las doctrinas de la predestinación y, por lo tanto, niegan el libre albedrío. En esta obra se puede consignar también la presencia del derecho vindicatorio tardomedieval. (véase, sobre esto, I. Terradas: *Justicia vindicatoria*, Madrid, CSIC, 2008) en la que los ofensores tienen que componer las heridas infligidas a las víctimas y no es el Estado quien tiene la tutela absoluta del derecho penal.

Entre los trabajos dedicados a un autor hay que destacar los siguientes. En primer lugar, los de Francisco Leocata (Universidad Católica Argentina), que se dedica a estudiar el sentido de la ley penal en Francisco Suárez, y el de Francisco Bertelloni (CONICET y Universidad de Buenos Aires), quien sigue la influencia de los pasos de Marsilio de Padua en el Eximio. El propio Juan Cruz es autor de una interesante ponencia sobre el derecho penal en la obra de Alfonso de Castro, Santiago Orrego (Pontificia Universidad Católica de Chile), en su erudita ponencia, examina un tema muy similar en la obra de Fray Luis de León, mientras que Bárbara Díaz (Universidad de Montevideo) estudia el tema del castigo de los infieles en Vitoria.

Bajo una orientación moral cabe citar asimismo los trabajos de Laura E. Corso de Estrada (Universidad Católica Argentina y CONICET) sobre la Stoa y Gabriel Vázquez y el de M^a Idoya Zorroza (Universidad de Navarra), dedicado al desorden como pena. Joaquín García-Huidobro y Alejandro Miranda (Universidad de los Andes, Chile) firman al alimón una ponencia dedicada a la casuística de la época con un paralelismo con la actualidad, mientras que Horacio Rodríguez-Penelas (Universidad Católica Argentina) conecta el discurso de la restitución con la realidad económica del delito, a través de la comparación de un teólogo (Tomás de Mercado) con un jurista (Bartolomé de Albornoz).

Como he dicho antes, sólo Mariano Fanzio (Pontificia Universidad de la Santa Cruz) toca temas literarios y hace referencia a Calderón de la Barca en su obra. Tal vez éste sea un camino interesante y gráfico para cerrar esta extraordinaria veta del estudio sobre el delito y la pena en la Edad Media. En todo caso, este libro contribuye a acrecentar un poco más el conocimiento sobre autores hispánicos de los siglos XVI y XVII, que hoy están injustamente arrinconados.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

ARAÚJO, Francisco de, *Las Leyes (1638)*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. Pamplona, EUNSA, 2010, 526 pp.

El profesor Cruz ha puesto fin a cinco décadas de enseñanza de Historia de la Filosofía en la Universidad de Navarra y dedica a su departamento la traducción anotada de las reflexiones sobre las leyes de la obra *In primam secundae diui Thomas lecturarum, [tomus primus]* de Francisco de Araújo (p. 7). Es una hermosa manera de acabar una larga y fecunda trayectoria filosófica, jalonada con importantes trabajos y notorios discípulos.

Fray Francisco Fidalgo de Araújo y Chaves fue un pensador de la tercera escolástica, que ha quedado ensombrecido por sus predecesores. Nacido en Verín en 1580, estudió en el colegio de los jesuitas de Monterrey y más tarde se matriculó en la carrera de Leyes en Salamanca. Allí ingresó en la Orden de

Predicadores y desempeñó las cátedras de Teología de Alcalá de Henares y de Salamanca. En la ciudad del Tormes regentó la cátedra de Prima durante muchos años. Fue nombrado obispo de Segovia y al poco tiempo renunció. Se retiró al Convento del Rosario de Madrid, donde falleció en 1664.

Araújo fue, sin duda, uno de los más brillantes expositores de la escolástica tomista de su época, apegado -como Vitoria y Soto- al comentario y la paráfrasis del Doctor Angélico, aunque introduciendo siempre algunas sutiles modificaciones de acuerdo con los problemas de cada momento. En este sentido cabe decir que Araújo pasó toda la vida comentando y repensando a Tomás de Aquino a la luz de lo que habían dicho los grandes comentaristas desde entonces.

Subraya Cruz en su estudio preliminar que la bibliografía manejada por Araújo es verdaderamente extraordinaria. Es éste un hecho singular, aunque explicable históricamente, pues en la Universidad de Salamanca y, en particular, en los conventos de la Orden de Predicadores (como el de San Esteban), se acumulaba prácticamente todo el saber filosófico, teológico y jurídico de las épocas anteriores. En las páginas finales (509-520) del libro se encuentra una lista de las obras citadas por Araújo, que permiten al lector hacerse una idea de la cantidad de autores que llega a manejar y citar con profusión.

Si se me permite una metáfora, la construcción de la obra de Araújo se realiza a través de una «pesca de arrastre», acumulando toda la Escolástica anterior, absorbiéndola y reagrupándola. El manejo de tal aparato permite una erudición portentosa, pero también limita la originalidad del propio discurso. Araújo exhibe una gran claridad y un orden expositivo en el que las citas de autoridad casan siempre adecuadamente. Sin embargo, su obra es también una muestra palmaria de que el saber jurídico-teológico estaba cada vez más basado en argumentos de autoridad que en razonamientos nuevos y, por así decirlo, libres.

Como muestra el profesor Cruz, la obra de Araújo es una continuación importante de la tradición dominicana en la elaboración de un derecho de gentes y por la consolidación de un derecho penal contrareformista. Pero, sin duda, su exposición escolar de las qq. 90-96 de la I-II de la *Summa Theologica* está atravesada por un profundo sentido metafísico que, tal vez, había desaparecido ligeramente en algunas obras de la primera escolástica española, más preocupada por temas novedosos (piénsese en Vitoria o en Bartolomé de las Casas).

Araújo es un jurista metafísico, más todavía que Suárez, quien es capaz de mostrar las ataduras del derecho a la ontología y a la teodicea sin dejar de proclamar cierta independencia de cada una de las disciplinas. Mientras que la Escuela de Coimbra, por el hecho de no comentar los textos de Santo Tomás, tuvo más facilidades para innovar e integrar algunos elementos voluntaristas de la línea franciscana, en las cátedras de los dominicos era preceptivo comentar, glosar y apostillar a Santo Tomás.

Si se tuviesen que mostrar las diferencias entre el *De Legibus* de Vitoria y esta obra de Araújo podría decirse que en la primera hay menos erudición y quizás más originalidad, menos preocupación por las tareas contrareformistas (véase, por ejemplo, el problema del libre albedrío y el voluntarismo franciscano) y una adecuación al perfil jurídico-político de la época (conquista de América y límites de la potestad real en dicha empresa...).

En esta obra de Araújo se encuentran todos los autores clásicos y escolásticos, en una suerte de «Summa Summarum legum» en las que se reformula el carácter metafísico y teológico del derecho. Con ello se regresa, tras la vastísima y detallada exposición del *Tractatus De Legibus ac de Deo legislatore* de Suárez, al apacible regazo de Santo Tomás, aunque algo desfigurado y escondido entre tal cantidad abrumadora de citas de autores de la más diversa procedencia.

La traducción de Juan Cruz, como tantas otras que ha hecho en esta misma colección, es bastante literal y apegada al texto latino, que el lector puede encontrar en Google Books. Con esta traducción de una obra de la escolástica más tardía, concluye su itinerario académico el profesor Cruz, de quien se esperan, pese a su reciente jubilación, más estudios de esta categoría.

RAFAEL RAMIS BARCELÓ
Universitat de les Illes Balears

AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOVA, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor.* Princeton, Yale University Press, 2009. 109 Intr. + 498 pp.

Unos ocho escritos de Averroes (1126-1198) tratan de la naturaleza del entendimiento humano, prueba del interés y de la preocupación que Averroes sentía por el problema. Su posición final está recogida en su Comentario Mayor al *De anima*, conservado solamente en su versión latina. Ahora dis-

ponemos, gracias a Richard C. Taylor de una traducción al inglés, precedida de una excelente introducción, y acompañada de un gran número de notas explicativas.

No hay buena traducción si el traductor no ha comprendido los problemas del autor original. Averroes lee a Aristóteles y quiere entender cómo es posible el conocimiento universal de cada individuo. Aristóteles hablaba de un aspecto del entendimiento que es como la forma y otro como la materia. Una serie de comentaristas habían considerado estos aspectos como entendimientos en sí, y habían introducido un tercer e incluso un cuarto entendimiento. En su introducción, Taylor analiza las fuentes de Averroes, las principales fueron Aristóteles, Teofrasto, Alejandro de Afrodisia, Temistio, Alfarabi y Avempace.

La dificultad principal del comentario mayor está en el libro III, referente a la potencia racional. Taylor resume las claves de la solución averroica en tres tesis (pp. lxxv-lxxvi):

1. El entendimiento agente y el entendimiento material son sustancias eternas, y están relacionadas con el entendimiento teorético precedero como actualidades primera y final.
2. El entendimiento material es compartido por todos los hombres pero cada hombre es responsable de alcanzar el más alto nivel de conocimiento abstracto posible mediante su esfuerzo cognitivo.
3. El entendimiento material para Averroes es una entidad de difícil definición, «un cuarto género de ser».

En su extensa introducción, Taylor analiza la influencia del Comentario Mayor y examina los estudios de Salman, Gauthier, Gómez Nogales, Bazán, sobre el intelecto. Coincido con Taylor en que la historia de la recepción del averroísmo en el siglo XIII y en el Renacimiento italiano debe escribirse de nuevo.

La base de la traducción es la edición crítica de F. Stuart Crawford, *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, Cambridge, Mass. Mediaeval Academy of America, 1953. Este texto latino es traducción de Michael Scot, a principios del siglo XIII, pero existen fragmentos originales en árabe del Gran Comentario, escritos en caracteres hebreos al margen del manuscrito Modena a.j.6.23, que contiene el Comentario Medio al *De anima*. Ben Chedida publicó la mayor parte en 1985 y el texto reseñado los reproduce en notas a pie de página. Taylor y Druart tienen en cuenta también el Comentario Medio, conservado tanto en árabe como en traducción hebrea, y cuyos textos fueron publicados por Ivry en 1994 y en 2003 respectivamente.

La relación entre el Gran Comentario y el Comentario Medio al *De anima* ha sido objeto de reciente discusión y Taylor se hace eco de la misma. Los comentarios medios de Averroes presentan dos formas muy distintas: unos organizan el material del texto aristotélico de forma sistemática, con divisiones y subdivisiones más allá de los libros de Aristóteles, otras comentan los pasajes consecutivos de estos libros de manera parecida a los grandes comentarios. El Comentario Medio al *De anima* presenta la segunda forma y Taylor llama la atención sobre muchos pasajes similares entre el Gran Comentario y el Medio.

En sus notas a la traducción los autores consideran también el Epítome, así como comentarios de autores antiguos y medievales. Averroes sentía gran aprecio por Alejandro de Afrodisia, autor de dos tratados sobre el tema, *De anima* y *De intellectu*. No falta decir que los autores tienen muy presente el texto de Aristóteles comentado, tanto en su original griego como en su versión árabe, publicada por Badawi (1954).

Taylor ha sido cuidadoso en la elección de los términos ingleses para la traducción del latín, y los ejemplos siguientes ilustran este cuidado:

Comprehendere «apprehend», *Intelligere* «understand», *Distinguere* «discern», *Cogitare* «cogitate», *Formare per intellectum* «conceptualizing». Un traductor descuidado pensaría que los términos son sinónimos, pero al contrario cada uno describe una operación cognitiva diferente que Taylor distingue.

Actio aut receptio, «action or reception», *Passiva aut activa*, «passive or active», *Passivae virtutes* «passive powers», aunque en otros casos elige otra raíz: *Passivum* «something affected», *Passio et receptio* «affection and reception». El árabe *infīl* es una forma derivada que expresa tanto la forma pasiva como la medio-pasiva de *fā'ala* «hacer» pero el traductor latino, y el inglés no pueden reflejarlo literalmente.

Virtus «power», *Virtus cogitativa* «cogitative power», *Virtutes comprehensivae*, «apprehensive powers», *Virtutes receptivae* «receptive powers», y con modificaciones: *Virtus actionis et virtus passionis* «power of activity and power of affection». Ya el traductor latino distinguió dos sentidos en *qūwa*, uno como potencia y posibilidad, otro como facultad o capacidad.

Intellectus agens «active intellect», *Intellectus materialis* «material intellect», *Intellectus recipiens* «receptive intellect», *Intellectus speculativus* «theoretical intellect», *Intellectus adeptus* «acquired intellect». En este caso, la terminología de Averroes puede ser captada perfectamente por la traducción inglesa.

Si se me permite expresar algún deseo al editor y a la subeditora es el de completar la obra con un glosario árabe-latín-inglés y con un diccionario de los términos más importantes.

Esta traducción acerca al lector actual a un texto medieval que tiene la dificultad de ser la traducción latina de un original árabe. En su momento, Michael Scot tuvo que adaptar al latín construcciones de una lengua semítica, y Taylor ha tenido que adaptar tecnicismos medievales al lenguaje filosófico inglés. Gracias a él millones de lectores pueden vivir la experiencia de la filosofía medieval encarnada en Averroes.

JOSEP PUIG MONTADA
Universidad Complutense, Madrid

BRADWARDINE, Thomas, *Insolubilia*, Read, S. (ed). Peeters, París, 2010, 236 pp.

Los *insolubles*, o más bien los *irresolubles*, era el modo como la lógica medieval denominaba a las paradojas en sentido material, a las que se les podía atribuir con un doble carácter simultáneamente verdadero y falso, ya sea de un modo efectivo, o meramente aparente o verbal, según se aportara una prueba capaz de desactivar la paradoja en una dirección u otra. A este respecto la obra más original de Thomas Bradwardine (1290-1349), continuador de Grosseteste y coetáneo con Walter Burley y Richard de Bury, fue *De Proportionibus* (1320). Fue entonces cuando justificó la relación matemática que se establece entre la fuerza impulsora, la resistencia y la velocidad resultante, llevando a cabo el primer intento de formalización lógico-matemática de la historia de la ciencia moderna, el gran descubrimiento que le daría fama. Por su parte los *Insolubilia* fue escrita 10 años antes en 1310, en su periodo como profesor de Oxford, como ahora se atestigua a través del manuscrito conservado en la Universidad Complutense, perteneciente a la Biblioteca Histórica del Marqués de Valdecilla. Su aportación principal consistió en recopilar una antología muy completa de este tipo de proposiciones lógicas consideradas *insolubles* desde la Antigüedad, especialmente Aristóteles, ejerciendo un influjo muy directo en Juan de Buridan, Ockham y más tarde Nicolás de Oresme. En cualquier caso la primera traducción de esta obra la llevó a cabo Marie-Louise Roure en 1970 sobre un original muy deteriorado. En cambio esta segunda versión de Stephen Read, la primera en inglés, se lleva a cabo 40 años después sobre otros 30 manuscritos incunables relativamente bien conservados.

Por su parte ahora Stephen Read hace notar como Bradwardine clasificó estos *Insolubilia* en razón del tipo solución «secundum quid et simpliciter» que, ya sea de un modo verbal o por el contrario conceptual, les dio Aristóteles, aunque con una diferencia muy clara. Bradwardine simplemente añadió otros muchos criterios complementarios para resolver este tipo de situaciones verdaderamente paradójicas. Además, también se fomenta un posible uso heurístico verdaderamente fructífero de este tipo de *paradojas insolubles* en la medida que permitirían localizar otros procedimientos *discursivos* prácticos diferentes que, aunque también fueran aportados por la razón natural, sin embargo deberían ser capaces de dilucidar a su vez la correcta o imposible resolución de este tipo de enunciados problemáticos, en la medida que también se aporta el correspondiente método de prueba. A este respecto Bradwardine utilizará la aparición de estas inevitables paradojas para resaltar al aspecto práctico del *arte lógico* cuando analiza sus aparentes faltas de coherencia para mostrar otro tipo de virtualidades prácticas que pueden llegar a tener otros posibles uso discursivo de la razón, en contraposición a sus usos meramente metafísicos, lógicos o simplemente racional-deductivo.

Por su parte Stephen Read reconstruye en la *Introducción* el procedimiento seguido por Bradwardine para llevar a cabo este paso paulatino de una lógica apofántica a otra de tipo discursivo. Se reconstruye así el punto de partida de los *Insolubles* volviendo a los *elencos sofisticados* en Aristóteles y a su clasificación de las falacias o paralogismo de dicción y aquellos otros extralingüísticos, aunque dándoles un sesgo completamente distinto. A este respecto Bradwardine discrepa del sentido final con que Aristóteles abordó la resolución de este tipo de falacias, como si la metafísica y la lógica fueran capaces de desactivar este tipo de paradojas irresolubles de un modo definitivo, cuando habitualmente esta cuestión debe quedar abierta al descubrimiento de futuros procedimientos de demostración aún más sofisticados. Especialmente se comprueba este aspecto en el análisis de las denominadas *paradojas semánticas* o simplemente *epistémicas*, como sucede en las expresiones «esto que dice Sócrates es falso», o «esta proposición es verdadera, pero no puede ser conocida o demostrada como tal».

De todos modos algo similar también sucedió en el caso de los *insolubles* en general, como cuando se afirma que «una proposición significa todo lo que se sigue de ella» (postulado 2), incluso cuando puede seguirse un insoluble que puede acabar resultando en sí mismo contradictorio. A este respecto los insolubles desempeñaron en la lógica medieval un papel similar al desempeñado en la lógica griega por la paradoja del mentiroso, cuando se afirma «Eubulides el cretense dice que todo es falso», o por la paradoja de Sócrates,

cuando afirmó, «sólo sé que no sé nada». Y similar también al desempeñado por las *paradojas semánticas* y *epistémicas* en la lógica contemporánea, como habría ocurrido con la paradoja de clases de Russell, según la cual, la clase de todas las clases «se pertenece y a la vez no se pertenece a sí misma» o bien las paradojas relativas a unos posibles «primeros principios autoinmunes a toda posible crítica» que a su vez se deberían aceptar como verdaderos, aunque propiamente «no se puedan demostrar», sin poder tampoco quedar absolutamente libres de este tipo de aporías.

De todos modos hubo una diferencia muy clara entre los insolubles y este otro tipo de paradojas, ya fueran antiguas o modernas. De hecho la lógica aristotélica y la contemporánea siempre pensaron que este tipo de paradojas o proposiciones insolubles se les podrían llegar a desactivar, ya fuera mostrando cual es el uso «secundum quid et simpliciter» de los respectivos términos, o por el recurso a formalismo lógicos más precisos y aún mejor axiomatizados. En cambio Bradwardine considera que la resolución de este tipo de situaciones se debe dejar en manos del arte lógico de la discusión, sin formular presunciones futuras respecto de su posible solución, cuando de hecho sólo se puede constatar su efectiva falta de solución, al modo formulado por el postulado 2. Bradwardine defendió así una actitud muy abierta respecto de las ilimitadas posibilidades *discursivas* que ofrece la aparición de este tipo de paradojas, sin que la única respuesta válida sea tratar de desactivarlas al precio que sea, es decir, sin otorgar a la razón apofántica o deductiva de la metafísica o de la lógica la última palabra al respecto.

En este sentido el método *discursivo* medieval de las *Sumulae Logicae* habría permitido a Bradwardine dar un sentido heurístico muy fértil a la aparición de este tipo de *insolubles*. De hecho le habría permitido prolongar el análisis aristotélico de la proposición desde un *cuádruple* punto de vista, a saber: el análisis específico de la *suposición*, las *consecuencias*, las *obligaciones* y la *apelación* que a su vez generan la atribución de un predicado al sujeto de la proposición, sin considerar que las posibles atribuciones a este respecto ya están determinadas de antemano por la metafísica o por la lógica. Por su parte Bradwardine agrupó este cuádruple punto de vista inicial en una *doble bipolaridad*, a saber: la bipolaridad *apelación-suposición* según sólo se tenga en cuenta el valor de suplencia del predicado o también el del sujeto, sin que en cualquier caso la distinción sea trivial. Y por otro lado, la bipolaridad *obligación-consecuencia*, según la cual, la justificación de una deducción natural por parte del ponente genera en el hipotético oponente la *obligación* de posicionarse tanto respecto del fondo como respecto de la forma, adoptando una de estas cuatro posibles respuestas, como son la aceptación, el rechazo, la apelación a una institución y la duda.

Evidentemente esta interpretación *discursiva* del arte de la lógica, basada a su vez en un *dialogo entre ponente y opositor*, permitió evitar el recurso a restricciones metafísicas abusivas o simplemente aprioristas, como fue tan frecuente en la lógica de términos aristotélica. En este sentido Bradwardine utilizará el recurso a los *elencos sofisticos* para mostrar el carácter *discursivo* de un *arte de la lógica* que a su vez debería estar abierto a todo tipo de contraargumentos. Es decir, que reconocieran las razones *discursivas* a favor o en contra de tres posturas posibles, como son la verdad, la falsedad o simple duda o indeterminación, en el caso de que su justificación exija apelar a una institución o al reconocimiento de una carencia de pruebas. De todos modos el recurso práctico al procedimiento *discursivo* de las obligaciones que ahora se generan entre ponente y opositor permitió poner de manifiesto la existencia de diversos procedimientos capaces de resolver este tipo de insolubles mediante procedimientos distintos de los metafísicos o de los meramente lógicos, como había sido habitual al menos en Aristóteles.

Por su parte la localización de las ahora llamadas *paradojas semánticas* permitió mostrar el uso tan variable que las distintas formas de razonamiento hicieron del llamado principio de *bivalencia* y de *contravalencia*. En efecto, las lógicas *discursivas* establecen una bipolaridad entre la *obligaciones* argumentativas compartidas y las *consecuencias* demostrativas aducidas, sin admitir ya solamente una referencia a lo verdadero y lo falso, sino admitiendo también una tercera posibilidad, lo indeterminado, dejando abierta la posibilidad de remitirse a otros procedimientos de prueba de tipo práctico complementarios a los de la metafísica o de la lógica. Por otro lado, la localización de las *paradojas epistémicas* exigió establecer una clara separación entre el específico valor de *apelación* de un término cuando desempeña el papel de predicado de la proposición o el común valor de suplencia que pueden desempeñar tanto el sujeto como el predicado de dicha proposición. Se justifica así bipolaridad entre la explicación justificada de las ulteriores apelaciones alegadas y la precisa comprensión del inicial valor de suplencia de las respectivas suposiciones sobreentendidas. Hasta el punto que las *apelaciones predicativas* hacen una referencia indirecta a las cosas a través de un determinado concepto, mientras que el *valor de suplencia* de los términos en general hace una referencia directa a las cosas mismas, al modo como también sucede en la distinción de Frege entre el *argumento* y la *función*.

Finalmente, ahora también se muestra la recepción más bien crítica que las propuestas de Bradwardine acabaron teniendo entre sus coetáneos, sin terminar de comprender el sentido edificante que en su caso les quiso dar. La mayor parte de las dificultades derivaron de la formulación del anterior postulado

2, por considerar que el significado de un término no puede remitirse de una forma indistinta a todas sus posibles consecuencias fueran estas correctas o incorrectas, dado que en ese caso se favorece el carácter insoluble que acabarían teniendo un posible significado, con tal de dar lugar a una situación aparentemente insoluble, por artificial que pudiera parecer. Al menos así ocurrió entre la mayor parte de los profesores de Oxford, como Strode, Swyneshed, Heytesbury, Buridan o, ya en París, Gregory of Rimini. Sin embargo este rechazo generalizado inicial no habría impedido que se popularizaran muchas de la tesis mas llamativas defendidas por Bradwardine, como las tres con que Swyneshed sintetizó su pensamiento, atribuyéndoles injustamente un sentido claramente escéptico, cuando más bien se pretendía lo contrario, a saber: a) «alguna proposición falsa puede significar algo verdadero al modo como sucede cuando de hecho es el caso, aunque se diga de forma incorrecta»; b) «en una inferencia válida, la falsedad se puede seguir de la verdad»; c) «dos proposiciones contradictorias pueden ser ambas falsas».

Insolubilia se divide a este respecto en 12 capítulos: 1) Prefacio y contenido; 2) División y definición de los insolubles, y de las opiniones al respecto; 3) Rechazo de la primera postura acerca de la falsedad de los respectivos presupuestos de los insolubles; 4) Refutación de la postura que niega simultáneamente la verdad y la insuficiencia de las posibles soluciones de los insolubles; 5) Se censuran otras opiniones erróneas acerca de los insolubles; 6) División, definición, postulados y necesidad de dar una solución a los insolubles por parte de Bradwardine; 7) Examen del insoluble, «Sócrates dice falsedades» y acerca de todas las dificultades y respuestas que origina; 8) Análisis de otros insolubles que surgen cuando se tiene en cuenta nuestro modo interior de actuar; 9) Continúa el análisis de otros insolubles generados a partir de un acto interior de nosotros mismos; 10) Solución de los insolubles que surgen a partir de una simple propiedad del lenguaje; 11) Sofismas que aparentan ser insolubles, pero no lo son; 12) Insolubles que surgen a partir de las complejas propiedades del lenguaje; Apéndices, A) Un capítulo incidental, sólo contenido en algunos manuscritos; B) Ralph Strode, *Insolubles* (1360), que prolongó y completó algunas propuestas de Bradwardine; C) Otros insolubles anónimos de la época.

Para concluir una reflexión crítica. Read muestra con claridad en la *Introducción* que las propuestas de Bradwardine están en la línea de San Agustín cuando utilizó los argumentos de los escépticos en contra de la verdad, para aportar una justificación mejor a su favor, en una línea similar a la que el mismo propondría 10 años después en «*De Proportionibus*» (1320). De todos modos con frecuencia fueron muy escasas las herramientas lógicas en su caso disponibles, quedando con frecuencia la resolución de los insolubles en una mera declaración de intenciones. Y a este respecto cabría plantear: ¿Formuló Bradwardine este posible tránsito desde una lógica de términos aristotélica de tipo apofántica o deductiva a otra de tipo *discursivo* o procesual o procedimental, a partir de determinados presupuestos de tipo teológico, metafísico o simplemente lógico, a pesar del riesgo que siempre cabe de utilizarlos con una finalidad de tipo escéptico muy distinta, como de hecho ocurrió?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

SYMINGTON, Paul; *On Determining What There is. The Identity of Ontological Categories in Aquinas, Scotus and Lowe*. Ontos, Heusenstamm, 2010, 172 pp.

Sobre la determinación de lo qué hay, contrapone el modo como Aquinas (1224-1275) y Duns Scoto (1266-1308) reinterpretaban el papel desempeñado por la lista de las diez categorías aristotélicas a la hora de identificar los distintos modos de predicar el ser, comparándolos a su vez con las propuestas de E. J. Lowe (1950) a este respecto, ya en pleno siglo XX. La monografía se compone a este respecto de cuatro capítulos.

1) Se reconstruye el modo como Aquinas justificó las diez categorías aristotélicas interpretándolas como una posible derivación metafísica de los distintos modos de predicación «per se» de una propiedad o formalidad respecto de un determinado sujeto último o substancia. Además, se comprueba como la lectura directa de los textos tomistas no permite introducir una *doble derivación*, de tipo especulativo-metafísico o «per se» y a la vez simplemente discursivo-práctica o «per accidens» de este tipo de correlaciones. De igual modo que tampoco comporta un ulterior desdoblamiento de la *substancia*, según se conciba este principio como un sujeto o suppositum último o una simple propiedad esencial meramente sustituti-va, como al parecer habría pretendido Wippel. En su lugar se comprueba como Aquinas habría compartido totalmente la atribución aristotélica a las categorías de un *modo de ser* metafísico de tipo «per se», con una sola diferencia. Aquinas también habría podido atribuir a las categorías un *modo de predicación* «per

se», dada la progresiva adecuación que la metafísica logra establecer entre el pensamiento y la realidad, sin necesidad de prejuzgar su efectivo *modo de ser extramental*, como ahora se muestra recurriendo a sus *Comentarios de la Física*, de la *Metafísica* aristotélica y de los *Analíticos Posteriores*. Además, en todos estos casos se acabaría comprobando como la lista de las diez categorías sería respetuosa con el primer, segundo y cuarto *modo de predicación* «per se» de una propiedad a su correspondiente esencia o sujeto de inhesión, sin necesidad de prejuzgar su correspondiente modo de ser «per se». Sin embargo para Aquinas serían incompatibles los correspondientes modos de predicación «per se» respecto de aquellos otros de tipo «per accidens» que simplemente se yuxtaponen a los primeros de un modo extrínseco o discursivo, sin poder ya ser objeto de una posible consideración metafísica o simplemente lógica.

2) Se reconstruye la crítica que Duns Scoto formuló a la pretensión de Aquinas de interpretar las categorías aristotélicas como simples derivaciones de los distintos *modos de predicación* del este tipo de atributos o formalidades. El núcleo de su argumentación se remite a las *Quaestiones super sufficientia predicamentorum* –QSP–, y en las *Quaestiones super libri Metaphysicorum Aristoteles* –QSMA–. Según Duns Scoto, la mayor dificultad reside en que las categorías se refieren a los *modos de ser*, atribuyéndoles unas determinadas propiedades que a su vez se toman en primera intención. En cambio si las categorías se interpretan como un simple *modo de predicación* entonces se interpretan estas mismas propiedades en segunda intención, en cuanto se relacionan con ellas mismas y a su vez la razón también puede atribuirles diversas propiedades lógicas de tipo abstracto, sin interpretarlas en virtud de efectivo modo de ser que en cada caso les corresponde.

En este sentido Duns Scoto habría malinterpretado a Aquinas en tres puntos: a) al introducir una posible confusión entre el *triple sentido* que puede adquirir el término «ser», según se utilice en una de estas tres posibilidades: o bien como una forma de *predicación* que a su vez se toma en su primera intención propiamente dicha; o bien en el sentido de *existencia* (matemática) cuando se toma en su segunda significación adjunta como predicado que apela a un caso particular a través de un determinado concepto, aunque en este caso sea la noción de ser; o bien con el sentido de *cópula*, cuando se usa en su tercera significación adjunta para indicar la relación meramente lógica en segunda intención que en estos casos se establece entre sujeto y predicado; b) Por su parte, Duns Scoto también reprocha a Aquinas el no haber advertido la prioridad que se debería atribuir al uso del *verbo ser* como término de referencia de una *predicación* propiamente «per se», para en su lugar fomentar un uso simplemente «per accidens» de dicho verbo, a pesar de que Aquinas siempre habría defendido el carácter «per se» de las diversas atribuciones del verbo ser, al menos según Symington. Finalmente, c) Duns Scoto también le habría malinterpretado cuando criticó a Aquinas por haber sustituido la noción de substancia o «suppositum» último por una simple *propiedad de tipo esencial*, cuando justamente Aquinas habría defendido más bien la tesis contraria de la inseparabilidad de este tipo de formalidades respecto de la unidad que caracteriza a la substancia o sujeto último.

3) Se reconstruye el impacto que tuvieron de las propuestas de Aquinas y Duns Scoto en otros modos posibles de derivar las categorías, como fueron las propuestas de Pedro de Auvernia o Simon de Faversham. Symington comparte el criticismo de Duns Scoto en estos casos más rudimentarios, pero lo considera inapropiados para criticar las propuestas de Aquinas. A este respecto se comprueba como Aquinas habría establecido una clara separación entre el punto de vista *metafísico* y estrictamente *lógico* acerca de las categorías, como ahora se comprueba recurriendo a la *Suma Teológica* y al *Comentario sobre las sentencias*, respectivamente. En efecto, Aquinas estableció una clara separación entre las *predicables* y los *predicamentos*, según se conciban las categorías en la relación que hacen a las *cosas mismas* o en las relaciones respectivas que mantienen entre sí, es decir, según se tomen en *primera* o en *segunda intención*. Se muestra así como Aquinas no habría concebido las categorías como el resultado de haber hecho un uso lógico aún más genérico de los conceptos, ni tampoco habría tomado la *cópula* como la expresión de un determinado *modo de ser*, ni las habría reducido a un simple *modo de significar*, ni habría pretendido fijar su número exclusivamente en virtud de los modos de predicación, ni habría confundido el modo concreto y abstracto de predicar, ni habría pretendido determinar lo que realmente existe a partir exclusivamente de los modos de predicación, como le habría criticado Duns Scoto.

4) Se analiza la derivación de las categorías propuesta en el siglo XX por E. J. Lowe en *The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science* (Oxford University Press, 2006), en respuesta a las críticas de Quine, mediante un simple análisis de los presupuestos de la *sintaxis lógica*. En efecto, según Quine, el propio desarrollo de la sintaxis lógica exige adoptar un *compromiso ontológico*, o más bien *anti-ontológico*, que rechaza la pretendida validez de los presupuestos metafísicos del uso del lenguaje, como en este caso sucedería con la justificación de la lista de las diez categorías aristotélicas. Sin embargo Lowe rechaza esta posibilidad justificar la necesidad de una *cuádruple categorización ontológica*, como a su modo de ver ocurre con los *tipos* o clases, los *atributos*, los *objetos* y los *modos*.

Lo peculiar de la propuesta de Lowe consistiría en haber recurrido a una estrategia similar a la utilizada por Aquinas, aunque a su vez habría dejado abiertos algunos interrogantes, a saber: la relación entre la *sintaxis lógica* y la *metafísica*, el carácter *cerrado* que en su caso tendría la justificación de las categorías frente al carácter *abierto* de las propuestas de Aquinas.

Para concluir una reflexión crítica. Symington establece una clara continuidad entre los planteamientos de Aquinas y los de Aristóteles. En su opinión, en ambos casos la posible derivación lógica de las categorías sigue preferentemente el modo de predicación «per se» propio de la metafísica, aunque con una salvedad: Aquinas habría establecido una separación más precisa respecto del plano «per accidens» propio de los saberes *discursivo-prácticos* y, por otro lado, el plano meramente abstracto de los saberes *lógico-reflexivos*, sin hacer caso de las críticas que a este respecto le formuló Duns Scoto. De todos modos el problema surge cuando se deja entrar en escena al conocimiento *científico-experimental* moderno, como sin duda ya se hace presente en Lowe.

Y en este contexto cabría plantearse: ¿Se puede admitir en la ontología tomista la posibilidad de un conocimiento *discursivo-práctico* de naturaleza «per accidens», que hubiera podido propugnar una *segunda derivación* de una posible lista de las diez categorías, similar a la que después también será reivindicada por el conocimiento *científico-experimental*, como por motivos distintos sugieren a la vez Lowe y Wippel? ¿Se podría seguir justificando una derivación de las diez categorías aristotélicas a partir de los *modos de predicación* utilizados por una *sintaxis lógica* de matriz naturalista o incluso cientifista, aunque hubiera que reducirlas a sólo cuatro, al modo propuesto por Lowe? ¿Se podría seguir denunciando en este tipo de planteamientos el uso equivoco del *triple sentido del ser* o la simple confusión entre el uso de las categorías según se tomen en primera o en segunda intención, cuando precisamente Aquinas fue el primero en tratar de evitar en la medida de lo posible la aparición de este tipo de malentendidos?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. (ed.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Brill, Leiden, 2010, 811 pp.

El presente *Diccionario-Brill de Gregorio de Nisa* pretende describir de un modo sencillo la incidencia del pensamiento cristiano revelado tuvo en la revisión de determinados conceptos filosóficos griegos, desde el concepto de persona, al de naturaleza, substancia, hipóstasis, relación, creación, alegoría, metáfora, acción, facultades, fe, razón, teología, filosofía, mimesis, historia, educación, economía, salvación, amor, vida, luz, etc. Además, ahora se señala como fue Gregorio de Nisa el que acabaría fijando el significado teológico y filosófico de la mayor parte de estos términos, tal y como posteriormente pasarían al pensamiento occidental, concebido como un pensamiento profundamente griego, bíblico y a la vez cristiano, logrando una profunda síntesis entre las respectivas tradiciones. Síntesis que en ningún caso fue concebida por los Capadocios, especialmente por Gregorio de Nisa, como el recurso a un fácil concordismo o mera yuxtaposición extrínseca de tradiciones históricamente sobre venidas de un modo aleatorio. Se trató más bien de poner de manifiesto como es posible establecer una fuerte comunión de sentido entre formas de lenguaje muy diversas, siempre que a su vez se profundice en sus respectivas diferencias, para de este modo reforzar recíprocamente aquello que las une. Sólo así se pudieron localizar aquellos puntos fuertes que aportaron las respectivas tradiciones espirituales, como fue el punto de vista del saber, de la revelación y del carácter profundamente creatural y a la vez relacional que para el cristianismo acabará teniendo tanto el mundo como Dios. El mérito de Gregorio de Nisa a este respecto habría consistido en haber iniciado una tradición de *espiritualidad occidental* totalmente desproporcionada respecto de los instrumentos heurísticos que en aquel momento disponibles. Sin embargo estas dificultades nunca impidieron que desde el *amor* se acabara vislumbrando la transcendencia que para las generaciones futuras dicha empresa podría acabar teniendo.

Por su parte los editores, Lucas Francisco Mateo-Seco y Giulio Maspero, también hacen notar el momento singular único del proyecto programático llevado a cabo por Gregorio de Nisa de reconstrucción de una auténtica *espiritualidad occidental*, en su doble vertiente teológica y a la vez filosófica. Con este fin la obra recoge más de doscientas cincuenta entradas, relativas a más de cincuenta y seis obras del nisoano, llevadas a cabo por 41 colaboradores. Se reconstruye así un momento muy singular de plenitud alcanzado por la sabiduría cristiana que posteriormente también se repetiría en numerosas ocasiones, aunque nunca con la singularidad que entonces alcanzó. En efecto, habría sido entonces cuando por pri-

mera vez la filosofía y teología cristiana habrían advertido la originalidad de sus respectivas propuestas de un modo absolutamente inconmensurable con los anteriores intentos por parte de la cultura griega o bíblica, alcanzando un grado de precisión y de rigor especulativo en sus formulaciones doctrinales difícil de mejorar. O mejor dicho, con la pretensión de alcanzar una formulación canónica estable, justificados en virtud de símbolos de fe y de argumentos discursivos con una profunda voluntad de perennidad intelectual. Se pudo justificar así la aparición de una tradición de pensamiento fuertemente estable respecto del conjunto de las culturas y de las distintas épocas históricas, sin tener nada que desmerecer respecto a otros intentos semejantes que se formularon, ya sea con anterioridad o posterioridad.

Evidentemente la sabiduría cristiana posterior trató de reeditar el proyecto de una síntesis doctrinal como la llevada a cabo por Gregorio de Nisa, como al menos ocurriría en los casos de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino u otros similares. Sin embargo en ambos casos la hibridación entre estas tres tradiciones se logra a base de potenciar alguno de sus elementos, ya sea el griego o el bíblico, el especulativo o el voluntarista, el místico o el ascético, el platónico o el aristotélico, perdiendo parte de la espontaneidad y sencillez de formulación que alcanzó en la patrística, especialmente en Gregorio de Nisa. En este sentido la síntesis doctrinal ahora lograda se presenta como un punto de arranque de la llamada *sabiduría perenne* de la *espiritualidad cristiano occidental*. Hasta el punto que ahora se le atribuye una permanente vigencia para cualquiera que pretenda profundizar en las raíces últimas del específico modo de pensar de nuestra tradición cultural.

Evidentemente se puede ir más allá, pero no se puede dejar de pasar por Gregorio de Nisa. Por su parte el pensamiento patrístico en general y el suyo en particular, habría quedado profundamente rehabilitado a partir de la crisis de la así llamada *postmodernidad*. En efecto, hoy día se ve el pensamiento patrístico como una *tercera posibilidad*, si verdaderamente se pretende evitar la aparición de una crisis de pensamiento cada vez más global. Es decir, si se pretende evitar la reaparición de un «concordismo» yuxtapuesto muy artificial, como con frecuencia ocurrió en el pensamiento medieval, sin tampoco dar lugar a los procesos de secularización profundamente manipuladores del estricto sentido sapiencial que inicialmente tuvieron, como con frecuencia ocurrió en el pensamiento moderno. En este sentido Gregorio de Nisa permitiría iniciar una recuperación del profundo sentido *sapiencial* que el pensamiento occidental inicialmente otorgó a este tipo de propuestas de la patrística tardía, donde el sentido del misterio y de la gratuidad todavía no se habría perdido, a pesar de saber que aún quedaba mucho camino por recorrer. Los colaboradores de este diccionario abordan cada una de estas entradas con la pretensión de llevar a cabo una verdadera recuperación del sentido profundo que la *espiritualidad occidental* otorgó a cada una de estas nociones, en un momento donde esta misma posibilidad ha quedado muy cuestionada. De ahí el mérito incuestionable que tiene el proyecto ahora culminado.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

LLULL, Ramon; *Disputa entre la fe i l'enteniment. Editio bilingüe*, Batalla, J.; Fidora, A. (ed.). Brepols, Turnhout, 2011, 278 pp.

La *Disputa entre la fe y el entendimiento*, ya había sido publicada en latín por Euler y la editorial Brepols en 1998. Ahora simplemente se añade una traducción al catalán que trata de adaptarse lo más posible a la concisión del texto lulliano, junto a algunas correcciones muy puntuales al anterior texto latino. Por su parte Josep Batalla y Alexander Fidora reconstruyen las estancias de Ramon Llull (1232-1315) en Chipre y Asia Menor, en un contexto expansionista de la Corona de Aragón y del Reino de Mallorca a lo largo de todo el Mediterráneo. Se describen también su participación en los inicios de la Universidad de Montpellier, contando con la presencia de Arnau de Villanova y Ermengol Blasi, dedicados respectivamente a la medicina y al derecho. Todo ello habría coincidido con los años prodigiosos de 1303 a 1305, a caballo entre Montpellier y Genova, con la publicación de la *Disputa*, concretamente en 1303, y la elaboración de quince obras más.

Se presenta a Ramon Llull como el iniciador de un primer renacimiento medieval en las artes y en la teología, que habría ido de la mano de los desarrollo de la *Nueva lógica*, en su doble aspecto de «arte de la significación e invención». Es decir, una concepción de la *lógica como arte*, en prolongación a las propuestas del *Libro de las sentencias* de Pedro Lombardo, que se acabaría demostrando especialmente apta para desarrollar las llamadas «*quaestio disputata*» escolásticas, como es el caso concreto que aquí nos trae. En este sentido Raimon Llull habría elaborado un *arte de la discusión* o del *debate*, basado fundamentalmente en los tópicos o lugares comunes generalmente admitidos por los participantes en dicha argumentación, ya

desempeñen el papel de ponente o de opositor de dicho discurso académico. Lo original de su propuesta habría consistido en dar a este tipo de *Disputas* un sentido más bien metafórico donde se contraponen dos especialidades o puntos de vista contrapuestos, como en este caso ocurre con la fe y la razón, recurriendo en cada caso al tipo de argumentación que cada una de ellas aduce a favor de las tesis en cada caso defendidas, sin remitirse a personajes, escuelas o diferentes estilos de pensar, al modo como anteriormente solía ser habitual en los diálogos filosóficos de estilo platónico o en las diatribas metafísicas de tipo aristotélico.

De todos modos el *arte de discusión* de Ramon Llull se siguió remitiendo a las formas demostrativas tradicionales de tipo aristotélico, como son el silogismo, el entimema, la definición y el ejemplo, con sólo dos modificaciones: a) la fijación previa de unas tablas generales de reglas y lugares o tópicos que en cada rama del saber se deben admitir; b) los ulteriores procesos de apelación y de comprensión, mediante los que se espera lograr una posible armonización entre las correspondientes «exigencias demostrativas de la razón» propias de la filosofía, y el subsiguiente «*intellectus fidei*» propio de la teología. Además, todo ello se enmarca en un proyecto programático de «*Arte inventivo*» de pretensiones claramente universalistas e intelectualista, que habitualmente se ha tomado a lo largo de la historia como un referente de los distintos proyectos racionalistas de elaboración de un saber verdaderamente enciclopédico o de una ciencia verdaderamente unificada. Evidentemente las propuestas de Raimon Llull ahora se siguen enmarcando en esta tradición, aunque simultáneamente la lectura directa de la *Disputa* que ahora nos ofrecen Batalla y Fidora nos ofrece una imagen complementaria mucho más cercana y cotidiana de este tipo de propuestas.

En primer lugar se sitúa el *Arte de debatir* en el contexto efectivo donde se formuló. Se analizan así las reglas que regulan las obligaciones contraídas por ponente y opositor al iniciar un debate acerca de este tipo de insolubles que generan las disputas entre fe y razón. Primero se reafirman en el intento de lograr un mejor «*intellectus fidei*», sin por ello renunciar a una posible «*demonstración racional*» de esas mismas verdades. En este contexto se muestra como el proyecto llulliano pecó de un claro *intelectualismo*, sin terminar de apreciar los límites internos que siempre tiene una hipotética «*demonstración racional de la fe*». Sin embargo, en un segundo momento, también se analicen los problemas que posteriormente acabaría teniendo la filosofía llulliana con la inquisición. Los problemas se retrotraen a la condena por parte del Obispo de París en 1277 de 219 artículos, algunos de ellos parece que referidos a la pretensión de Llull de justificar racionalmente una posible resurrección de los cuerpos. De todos modos este clima hostil se incrementaría especialmente después de la Sentencia de Avignon de 1376, o la Sentencia definitiva de 1419, que fue promovida por el inquisidor Eimeric contra algunos seguidores de Llull. De todos modos, en un tercer momento, se comprueba como finalmente la condena sería sobreseída y como sus propuestas de una apologetica racional fue seguida por prestigiosos filósofos y teólogos, como Nicolás de Cusa.

En cualquier caso el análisis de la *Disputa* es un lugar privilegiado para comprobar las posibles exageraciones intelectualistas del «*arte de razonar*» de Ramón Llull. Prácticamente se propuso justificar todas las verdades de fe, incluida la trinidad de personas, o las actividades «*ad intra*» y «*ad extra*» divinas, como fue la necesidad de justificar una creación del mundo a partir de la nada, de la encarnación y redención, de la necesidad de una resurrección de los cuerpos, de la necesidad la plenitud por parte de la justicia divina, o de la necesidad de una apologetica verdaderamente racional. Evidentemente se trata de tesis muy atrevidas y un tanto desorbitadas, si se tienen en cuenta los desarrollos posteriores de la filosofía y la teología a este respecto. De todos modos todas estas propuestas estarían muy condicionadas por el tipo de saber discursivo y de conocimiento meramente racional que se trata de justificar. Es decir, de un tipo de argumentación discursiva que más que tratar demostrar la fe, se conforma con justificar su interna racionalidad para un determinado destinatario, ya sea en virtud de justificaciones de mera conveniencia o de simple coherencia interna, sin pretender justificarse de un modo absoluto. A este respecto presenta a Ramon Llull como el iniciador de un *estilo laico* a la hora de desarrollar una *teología filosófica* en virtud de argumentos de mera razón natural, dirigidos a su vez a lograr una *contemplación demostrativa* de las verdades más principales verdades del cristianismo, sin abrogarse una autoridad de tipo doctrinal que no le habría correspondido.

Para concluir una reflexión crítica. Sin duda Ramon Llull tiene un puesto solidamente afianzado en la historia de la lógica y del pensamiento general que no es el momento de discutir. Su novedad principal sin duda habría consistido en el descubrimiento del «*arte de la significación*» y de la «*invención*» que acabarían dando lugar al «*arte combinatorio*», ya se conciba con unas pretensiones desorbitadamente universalistas, como fue su caso, o con unas pretensiones meramente casuísticas y fragmentadas, como suele ser habitual. Y en este sentido cabría plantearse. ¿Realmente se trata de un ideal de progresiva racionalización que se justifica preferentemente en virtud de la fe, o son motivos preferentemente racionales? La monografía no termina de despejar una cuestión que, sin duda, daría un alcance muy distinto a la *Disputa* ahora analizada.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

DOUEIHI, Milad, *Agustine and Spinoza*. Harvard University Press, Cambridge (MAS), 2010, 116 pp.

Milad Doueihi ha contrapuesto en *Agustín y Espinosa* el peculiar modo cristiano y judío de interpretar algunas nociones básicas de las correspondientes tradiciones culturales, especialmente el sentido religioso de la *ley* y de la *elección*. Si para el Agustín de Hipona ambos conceptos deben ser superados mediante las nociones más universalistas de *gracia* o don y de *libertad*, en cambio para la tradición judía, incluido Spinoza, persistirá la necesidad de seguir remitiéndose a un concepto previo más particularista de *ley escrita* (la Torah) y de *pueblo elegido nacional*. Por eso el cristianismo acabará postulando un uso cada vez más deslocalizado de estas nociones por parte de todo el género humano, sin depender ya de los procesos de *conversión obligada* característicos de la antigua alianza, especialmente una vez que Jesucristo ha inaugurado una *nueva alianza* entre Dios y los hombres, como reiteradamente afirmaba Agustín de Hipona. Por el contrario el judaísmo acabará postulando un posible uso cada vez más *naturalizado* de estas mismas nociones, aceptando con profundas reticencias la posibilidad de un posterior proceso histórico de conversión compartida hacia un nuevo estadio de conciencia moral más universalista, al modo postulado por el cristianismo. En este sentido la postura de Agustín de Hipona sería el prototipo de una actitud abierta a una interpretación cada vez más universalista del cristianismo, en continuidad con los planteamientos de la patrística anterior. En cambio la postura de Espinoza en su *Tratado teológico-político* se remonta a la postura tan radicalizada que el judío español Judah Halevi's Kuzari (1075) mantuvo respecto a la exclusividad del judaísmo como única religión monoteísta que habría sido capaz de preservar la *bondad natural* del *hombre antiguo* mediante una adecuada ley escrita.

En cualquier caso este peculiar contraste que ahora se produce en el modo de interpretar las Sagradas Escrituras por parte de ambos autores ahora se hace depender del uso dado en ambas tradiciones a la noción de *elección*. En efecto, el judaísmo circunscribe habitualmente el uso de este concepto a la previa segregación por parte de Dios de un *pueblo elegido* respecto del conjunto indiferenciado de culturas existentes, sin necesidad de que haya habido una efectiva colaboración por parte del colectivo que se ha visto privilegiado de este modo. En cambio en el caso del cristianismo la elección se concibe como la necesidad de hacer suya a título individual las exigencias derivadas de la «*nueva alianza*» por parte de cada uno de los posibles afectados, dado que en caso contrario se produciría una ruptura en virtud de la resistencia positiva mostrada a la gracia de la redención. En este sentido Agustín de Hipona y Espinoza leyeron las Sagradas Escrituras desde una actitud muy distinta. En concreto Agustín llevará a cabo una continua *relectura* del sentido auténtico otorgado a un Testamento con la mirada puesta en su contrario, para determinar así las diferencias y el indudable progreso que había habido en el tránsito ocurrido entre ambos, tratando de comprobar como se ha llevado a cabo un efectivo cumplimiento de las promesas nunca derogadas contenidas en la antigua alianza. En cambio Espinoza llevará a cabo una simple *lectura literal* de los textos legales del Antiguo Testamento, considerando que aquellas otras relecturas que posteriormente se podrían haber hecho de aquellos mismos textos son extrapolaciones desviadas, o incluso posibles supersticiones, que en ningún caso están justificadas. De este modo ambos autores analizaron un conjunto de conceptos similares desde enfoques muy distintos, como de hecho ocurrió con las nociones de alianza o de contrato, de profecía o de revelación, de milagro o de superstición, de meditación o de visión, de identidad colectiva y de participación política, de genealogía y de conversión.

Esta contraposición se refleja también especialmente en el enfoque con ambos autores analizaron el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento. En general ambos comparten la mayor *universalidad* del cristianismo sobre el judaísmo, pero lo que para uno es una ventaja, para el otro es una desventaja. En efecto, para Agustín este cambio de perspectiva habría venido producido por el descubrimiento de una *ley interior del amor* que a la larga es mucho más universal que el mero seguimiento literal de la ley escrita en el Antiguo Testamento. En cambio para Espinoza lo prioritario seguiría siendo el mantenimiento de una *ley externa escrita* que regule los ámbitos de autonomía específicos de cada pueblo en particular, sin necesidad de formular ulteriores relecturas, ciñéndose estrictamente a la literalidad de lo que afirma la ley (Torah). En este contexto Agustín habría tachado de *superstición* el mantener de la literalidad de la ley y de los sacrificios de la Antigua Alianza, en la medida que habría que dar paso a una *relectura* desde otros principios evangélicos más conformes a la dignidad de la naturaleza humana, como reiteradamente hace notar en la *Ciudad de Dios*. En cambio Espinoza tacha de *superstición* al uso indebido de la virtud de la religión para imponer prejuicios totalmente injustificados que serían fruto a su vez de relecturas particulares basadas en creencias subjetivas o simples profecías, sin estar avalados por una interpretación literal de la ley efectivamente escrita. Todo ello justifica el enfoque tan distinto con que la tradición judía y cristiana abordaron el problema de la revelación, de la interpretación de las Sagradas Escrituras, o del posible sentido que se debería dar a los dos Testamentos, al menos en los dos casos ahora analizados.

En este sentido se contraponen la visión que el judaísmo y el cristianismo tienen del *tiempo histórico*, a pesar de tener un punto de partida común a ambos. De hecho en ambos casos se toman la *lectura* de las Sagradas Escrituras como la actividad religiosa por antonomasia de donde se toman los símbolos, imágenes, ejemplos que deben orientar la vida humana, ya se reduzca esta función al Antiguo Testamento, o se establezca una línea de continuidad entre ambos Testamentos, como ocurre respectivamente en Espinoza y Agustín de Hipona. De todos modos las diferencias aparecen claramente cuando se analiza la distinta concepción del *tiempo histórico* desde la que se lleva a cabo este tipo de lecturas. Para Agustín la interpretación de un texto sagrado, ya sea del Antiguo o del Nuevo Testamento, obliga a una continua *relectura* que tenga en cuenta las relaciones internas existentes entre ambos textos sagrados, a fin de comprobar si la propia vida individual y social está a la altura de las exigencias presentes y futuras que ahora crea el mensaje revelado, sin considerar en ningún caso que este tipo de extrapolaciones son obra de la superstición o de una religiosidad mal entendida. Para el judaísmo en cambio la lectura del Libro Sagrado remite exclusivamente al presente, en la medida que una *lectura estrictamente literal* permite reafirmar la propia identidad como pueblo elegido, reafirmando los límites de la propia autonomía en el ámbito concreto de su respectiva libertad, sin sacar extrapolaciones que pudieran rayar en la superstición, como con tanta frecuencia ocurre en las visiones de la política del resto de los pueblos. Se justifican estas conclusiones a través de tres capítulos:

1) *Agustín, la religión como relectura*. Se comprueba como el cristianismo vio el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, o de la ley a la Encarnación, como una traslación entre distintos tipos de lenguaje que a su vez deben ser objeto de una relectura cada vez más enriquecedora, dando que las cosas no son ni griegas, ni latinas (...ni judías). Además, la lectura de los textos sagrados debe estar abierta a la acción de la gracia y a las nuevas exigencias de las épocas futuras de la humanidad, sin mantener la literalidad de textos propios de aquellas épocas oscuras que ya han sido definitivamente clausuradas. En este sentido las Sagradas Escrituras se conciben como una moneda de nuevo cuño que obliga a proponer una *relectura* continua de la literalidad de las palabras en cada caso usadas, sin quedarse simplemente en la superficie, como habitualmente ocurrió en el judaísmo o en el propio paganismo, tanto griego como latino, sino que debe tratar de descubrir el mensaje permanente que esos textos siempre tendrán para el corazón del hombre;

2) *Hobbes o la razón como naturaleza*, describe el proceso de naturalización del mensaje del texto sagrado que se produce en este autor, cuando distingue entre los preceptos transmitidos de ley natural, las revelaciones de tipo sobrenatural para los ya iniciados y las profecías que extrapolan este tipo de revelaciones a tiempos futuros totalmente indeterminados. De este modo Hobbes habría sido el primero en preconizar una lectura literal de los textos sagrados en la medida que contienen un mensaje de *ley natural*, otorgando al resto de mensajes una obligatoriedad muy distinta;

3) *Espinoza y las «Reliquias de la bondad del hombre antiguo»*, analiza la radicalidad con que Espinoza reivindicó en su Tratado *teológico-político* la exclusividad del judaísmo como única religión monoteísta que habría sido capaz de preservar la bondad natural del hombre antiguo con la ayuda insustituible de una adecuada ley escrita. En este sentido ahora se remonta las propuestas de Espinoza a las que defendió el judío español Judah Haleví's Kuzari (1075), cuando hizo notar la absoluta singularidad del pueblo judío y del rito de la circuncisión por ser una muestra de su elección privilegiada por parte de Dios. Sin embargo ello conllevó la aceptación de un compromiso compartido a favor de preservar la interpretación de la ley escrita de toda posible deformación que se pudiera alterarla. De ahí que el pueblo elegido tuviera prohibido su posible contaminación con otras lenguas o culturas, dado que allí estaba escrito todo lo que tenía que haber sido dicho, defendiendo así una interpretación estrictamente literal de las escrituras. En este contexto a Espinoza le parece que el uso que Cristo o después el cristianismo y la Iglesia acabarían haciendo de las Sagradas Escrituras era más fruto de la superstición que de la religión. Por eso Espinoza sitúa a Cristo y al cristianismo en una esfera universalista más cercana a la política, dando a sus palabras un sentido claramente despectivo. En efecto, ahora en el contexto de las guerras de religión de la época este tipo de propuestas se tomaron como si procedieran de un Anticristo al modo de Nietzsche. En cualquier caso para Espinoza la libertad ciudadana se debe fundamentar en un estricto respeto de las *leyes naturales* por las que se deben regir los derechos ciudadanos, en la medida que ya estaban formuladas de un modo literal en las Sagradas Escrituras. De ahí que esté absolutamente prohibido hacer cesión de cualquiera de estos derechos a un presunto Soberano, ya sea el Rey, el Papa o cualquier otro tipo de autoridad presuntamente legítima, como con tanta frecuencia el cristianismo fomenta de un modo muy supersticioso;

Conclusión: *la infinita separación*, confirma el abismo que separa a Agustín de Hipona respecto de Espinoza debido precisamente a su forma tan distinta de concebir un principio de *legibilidad del mundo* conforme a una lectura o relectura de las Escrituras. En efecto, en el caso de Espinoza se fomentó una

interpretación literal de los textos de tipo particularista, racionalista y naturalista, al modo como después también propugnó Kant en la *Religión dentro de los límites de la moral*. En cambio, en el caso de Agustín de Hipona se habría defendido una *relectura* universalista, multicultural e innovadora de aquellos mismos textos, dando lugar a una visión de la historia más cercana a la que también propondrá Hegel.

Para concluir una reflexión crítica. Evidentemente la tradición judía y cristiana medieval y moderna hicieron una interpretación muy distinta del principio de *legibilidad del mundo* en conformidad con las Sagradas Escrituras. De todos modos por ambas partes hubo sin duda excepciones, como al menos ocurrió en el caso ahora citado de Hobbes o de Maimónides respectivamente (cf. 'Stroumsa, Sarah: Maimónides in his World. Portrait of a Mediterranean Thinker', Princeton University Press, 2009; *Revista Española de Filosofía Medieval*, Sofime – Sociedad de Filosofía Medieval, nº 17, 2010, 236-237). Y en este contexto cabría preguntarse: ¿Realmente se puede tomar a Espinoza como un exponente del pensamiento religioso judío que pueda contraponerse a un autor medieval como Agustín de Hipona, cuando su concepción del *tiempo histórico* se debe más a razones filosóficas de tipo racionalista que a una simple lectura estrictamente literal de las Sagradas Escrituras?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

PASNAU, Robert, *Metaphysical Themes, 1274-1671*. Oxford University Press, Oxford, 2011, 796 pp.

Temas metafísicos, 1274-1671, reconstruye el debate que se estableció a lo largo de cuatro siglos entre la metafísica aristotélica de la sustancia y la física atomista de los corpúsculos. Como es sabido el debate terminaría con la irrupción triunfante del mecanicismo racionalista y de la ciencia experimental empirista, así como con el colapso definitivo de las propuestas tradicionales escolásticas. Se ponen dos fechas como puntos de corte de esta polémica: 1974, año de la muerte de Buenaventura y Tomás de Aquino, pero también del comienzo diversas corrientes críticas respecto del modo escolástico tradicional de concebir la física aristotélica, como fueron los «magnum opus» de Peter John Olivi, John Duns Escoto y Guillermo de Ockham; y, por otro lado, 1671, año de la aparición de las primeras versiones de los *Ensayos concernientes al entendimiento humano* por parte de Locke, en una línea post-escolástica similar a la ya iniciada anteriormente por Descartes. De todos modos la novedad principal de la reconstrucción ahora propuesta por Robert Pasnau reside en poner de manifiesto como la propia escolástica tardía habría iniciado este tipo de *transformaciones*, a partir especialmente de Alberto el Grande, el ya citado Olivi, Gil de Roma, Alberto de Sajónia, Nicolás de Autrecourt, Domingo de Soto o el propio Suárez. Todo ello con independencia de la definitiva ruptura posterior que vendría producida por las propuestas a favor del método experimental por parte de Francis Bacon, Isaac Beeckman, Sebastián Baso, Galileo, Pierre Gassendi, Kernelm Digby, Henry More, Walter Charleton, Robert Boyle, Locke, Newton y Leibniz, entre otros.

El punto de partida de todas estas revisiones críticas de la escolástica tardía habría sido la reformulación de la noción *metafísica de substancia* aristotélica para sustituirla por otra noción más sencilla. En efecto, la justificación de la noción de *partes o principios metafísicos*, como son la noción hilemórfica de materia y forma, potencia y acto, o de substancia y accidentes, requería unos razonamientos especulativos aristotélicos muy sofisticados. En cambio la noción de *partes integrales* estrictamente físicas, sólo exigía justificar su inicial composición y su posible ulterior descomposición en unos simples *átomos* o *corpúsculos* igualmente elementales. De todos modos ahora también se hace notar cómo este tipo de *transformaciones* tampoco habrían podido evitar ni entonces ni en la actualidad la persistencia sobreentendida de aquel tipo previo de nociones metafísicas hilemórficas, con una única excepción: el caso más extremo del materialismo absoluto de Hobbes, similar a este respecto al propuesto en la antigüedad por Demócrito. De todos modos este *tránsito* fue gradual a través de tres pasos:

a) Ockham habría postulado la *reducción* de las denominadas *partes o principios metafísicos* de la física hilemórfica aristotélica a sólo tres, la materia prima, la forma substancial y las cualidades, eliminando cualquier tipo de referencia al resto. Pero a pesar de todo, Ockham siguió reconociendo la imposibilidad de eludir la referencia a un *substrato mínimo* de tipo hilemórfico, como ya anteriormente también había ocurrido en los casos de Alberto el Grande, Olivi, Gil de Roma o Alberto de Sajónia. En cualquier caso a partir de entonces se aplicó a la física aristotélica de la substancia la llamada *navaja* de Ockham, según el cual no hay que multiplicar los entes, ni las partes metafísicas, sin necesidad, salvo que se demuestren que se trata de partes integrales o físicas efectivamente divisibles en corpúsculos.

b) John Olivi, Duns Escoto, Nicolás de Autrecourt, Domingo de Soto, Francisco Suárez, así como otros representantes de la escolástica tardía, postularían la introducción de diversas *partes integrales* compuestas exclusivamente de corpúsculos elementales como *complemento* necesario respecto de las *partes metafísicas hilemórficas* tradicionales de la física aristotélica, sin considerarlas dos opciones en sí mismas incompatibles;

c) La nueva *física mecanicista o corpuscular* de los autores antes citados acabaría postulando una total sustitución de las anteriores *partes metafísicas hilemórficas* por este nuevo tipo de *partes integrales* de tipo meramente *corpúscular* o atómico. Se acabaría provocando así un colapso generalizado de los planteamientos escolásticos tradicionales que se acabarían viendo totalmente sobrepasados por los nuevos descubrimientos científico-experimentales, sin que tampoco fueran suficientes las anteriores propuestas de conciliación por parte de la escolástica tardía.

La monografía analiza detenidamente las distintas estrategias de *complementariedad* que la propia escolástica tardía habría postulado a la hora de justificar un posible tránsito entre un tipo de partes o principios a otros, aunque sin tampoco hacerse muchas ilusiones al respecto. Por un lado se atribuye a la escolástica el descubrimiento de algunas ideas originales, como la noción de substrato, de atributo, de modo, de entes sucesivos o de partes integrales, a pesar de hacer un uso muy desigual y de haberlas con frecuencia malinterpretado. Se trata de nociones que en su mayor parte también habrían sido aceptadas por las corrientes filosóficas post-escolásticas, permitiendo dar un nuevo enfoque al problema de la inherencia, de la extensión, de la localización o de la persistencia, sin tener que quedar anclados los viejos esquemas del pasado. Sin embargo simultáneamente se sigue la *teoría literaria conspiratoria* de Harol Bloom, según la cual, los grandes hallazgos de la humanidad en todos los ámbitos, incluidos ahora también los físicos o los metafísicos, con frecuencia han sido objeto de frecuentes malinterpretaciones y deformaciones intencionadas, sin que ello haya sido obstáculo para que posteriormente se haya vuelto a producir un nuevo descubrimiento, que de nuevo ha sido malinterpretado y manipulado. En cualquier caso Pasnau ahora se considera incapacitado para llevar a cabo esta segunda tarea de re-des-construcción mucho más laboriosa de este complejo juego ininterrumpido de equívocos, que mostrase la ulterior pervivencia de los hallazgos escolásticos en los planteamientos cuánticos y relativistas actuales, aunque invita al lector a llevarla a cabo.

En cualquier caso ahora se acusa con frecuencia al pensamiento escolástico de malinterpretar sus propios hallazgos debido en gran parte a su incapacidad para liberarse de sus propios prejuicios, especialmente uno, a saber: la concepción de la *substancia* como un principio realmente existente, permanente, con una persistencia sucesiva, localizable y a la vez temporal, tanto desde un punto de vista material como inmaterial. Pero de igual modo también se denuncia la frivolidad con que el nuevo saber experimental terminaría prescindiendo del enorme *sentido común* acumulado por estas otras formas tradicionales de saber metafísico, sin demostrar ninguna flexibilidad al respecto. En este sentido el pensamiento escolástico tradicional habría tendido a regirse por la *visión ordinaria del mundo*, aunque fuera a costa de no respetar el seguimiento de un principio de *parsimonia*, ni de dar entrada a un pensamiento verdaderamente creativo. En cambio el pensamiento post-escolástico experimental tendería a otorgar una prioridad al principio de *parsimonia* aunque ello le exigiera sacrificar la *visión ordinaria del mundo*, llevando a cabo una revisión excesivamente hipercrítica de partes muy extensas de la física aristotélica. Se logró así una visión muy *reduccionista* y *austera* del mundo físico natural, donde ya fue imposible lograr una auténtica conciliación de ambas perspectivas. Para justificar estas conclusiones la obra divide en *seis partes* los treinta capítulos de que se compone:

1) *La materia*, reconstruye la lenta aparición de la noción sustitutiva de *substrato* a través de la formulación de cuatro pasos: el argumento «ex nihilo» aplicado a la materia prima por parte de Ockham y Buridan, la formulación del principio de simultaneidad causal por parte de Duns Escoto, la aceptación del principio de conservación de materia y de un primer ensayo o momento cero originario donde sólo existiría una posible materia prima corpuscular, como fue postulado por Gassendi, Magnien y Glanvill respectivamente. Hasta el punto que Nicolás de Autrecourt acabaría rechazando la necesidad de la noción de materia prima, al igual que Ockham, Zabarella y Pererius tratarían de rehabilitar la tesis averroísta acerca de una cuantificación intrínseca de la materia y de su posible conservación a través de los cambios sucesivos. Se produjo así una extraña alianza entre el atomismo y nominalismo, donde la *extensión* pasaría a ocupar el lugar de *substrato* anteriormente asignado a la materia prima;

2) *Substancia*, reconstruye la lenta aparición de la noción sustitutiva de *atributo*, a través de los siguientes pasos: La clasificación de las substancias por parte de Duns Escoto, Auriol, Blasius de Parma, Rimini o Paul de Venice, según se predique de un modo «per se» o «per accidens», siguiendo un criterio de grosor y delgadez. Duns Escoto y Marchia pudieron así atribuir a la substancia una envoltura, admitiendo incluso la posibilidad de descender este velo, como propusieron Oresme y Cremoni. Por su parte

Descartes y Locke sacarían la consecuencia oportuna de este pasaje secreto cuando terminaron identificando la substancia con su principal *atributo*, la extensión;

3) *Los accidentes*, reconstruye la lenta aparición de la noción sustitutiva de *modo*, a través de los siguientes pasos: Siger de Bramante aplica la teoría de la *doble verdad* al misterio eucarístico, malinterpretando el papel otorgado por Tomas de Aquino a las especies sacramentales a lo largo de transubstanciación. A partir de entonces se interrogaron especialmente acerca de la realidad específica atribuida a los accidentes, habiendo varias posibilidades: la predicación unívoca de una simple formalidad o modo de la substancia; o de un simple atributo de quita y pon; o de una peculiar inherencia esencial sin añadidos complementarios; o de una reducción a un simple nombre; o de una simple estructura estable de las cosas, o de una simple categoría realista modal, o simplemente más robusta, como propusieron respectivamente Enrique de Gante, Duns Escoto, Martin de Dacia, Peter Auriol, Digby, Ockham, Buridan, Tomás de Aquino, Olivi, Oresme, y de nuevo Duns Escoto. Finalmente, en el siglo XVII también Suárez y después Descartes o Espinosa polemizaron acerca de la posible separabilidad o subsistencia de los *modos* respecto de las correspondientes substancias y atributos, como si efectivamente los *modos* pudieran cumplir por sí solos la función de los *accidentes*.

4) *Extensión*, reconstruye la lenta aparición de la noción sustitutiva de *entidades sucesivas*, a través de los siguientes pasos: la propuesta de una teoría corpuscular sin cantidad por parte de Olivi y Ockham; los debates en el siglo XVII por este mismo motivo entre Digby y Charleton frente a Middleton o Capreolo; o entre Suárez y Cayetano acerca de la posibilidad de cuerpos sin extensión, sin necesidad de tener «partes extra partes», reduciendo la cantidad a una inclinación o tendencia natural a ocupar un determinado lugar. O bien las propuestas por Burtley y Buridan acerca de los procesos de condensación y rarefacción, o el argumento de la recolocación de los corpúsculos de Francis Marchia. En cualquier caso sólo Descartes propuso asociar la noción de solidez a la de impenetrabilidad en virtud de una simple ley natural, identificando así la corporalidad con la extensión, dando lugar a varias posibilidades: el dualismo mente-cuerpo cartesiano, el materialismo radicalizado de Hobbes, el unitarismo mecanicista de More. Se volvió así a un modelo estrictamente corpuscular de la realidad física, al modo postulado Ockham y Buridan, como si se trataran de meras *entidades sucesivas*, al modo propuesto inicialmente por Olivi o Suárez, y más tarde también por Burtley y Chaton, sin necesidad de remitirse a una noción permanente de *extensión*.

5) *Cualidad*, reconstruye la lenta aparición de la noción sustitutiva de *poder* y de su correspondiente *disposición*, a través de los siguientes pasos: la condena en 1347, o aún antes en 1277, de la negación de las cualidades sensibles en nombre de unos previos corpúsculos meramente materiales, como propondrían Ockham, Mitrocourt, Oresme y Nicholas de Autrecourt, o aún antes Giles y de Durando. Sin embargo ahora con posterioridad a 1347 se acumularon evidencias en sentido contrario, especialmente a partir del descubrimiento en 1417 del «*De rerum natura*» de del atomista Lucrecio y de sus explicaciones de la licuación del hielo. O después de la publicación en 1543 de «*De revolutionibus*» de Copérnico, o de la «*Instauratio Magna*» de Francis Bacon en 1620, o de la «*Hipometría física*» de Sennert en 1636, como también quedaría reflejado en los estatutos de Oxford de ese mismo año. En cualquier caso este largo debate acerca de las cualidades primarias y secundarias, culminaría con la polémica entre Bacon y Locke y Descartes al respecto. Todo ello haría que el realismo escolástico del sentido común se enfrentase al realismo o más bien al antirrealismo post-escolástico de Galileo y Hobbes, que rechazaba cada vez con gran frivolidad numerosas verdades evidentes. De este modo las cualidades o virtualidades ocultas de los escolásticos se pasaron a concebir como simples *poderes* y *disposiciones* de los correspondientes corpúsculos, como haría notar Boyle en el *Origen de las formas y cualidades* de 1666, o el propio Locke en 1671.

6) *Unidad y diversidad*, reconstruye la lenta aparición de la noción sustitutiva de *partes integrales corpusculares*, a través de los siguientes pasos: la separación entre el principio de individuación y el taxonómico o de clasificación, ya se aplique a la forma substancial o la cantidad, dando lugar a varias posturas: la unitarista de Duns Escoto, la pluralista de Gerard y Arnold Boate, o David Gorlaeus, y la propiamente extensional de Descartes. Por su parte Gassendi y Digby reeditaron una nueva versión del dilema aristotélico entre las ahora denominadas partes mixtas y aquellas otras potenciales. En cambio Suárez enfatizaría el principio hilemórfico de que una «sustancia sólo se puede componer de otras cosas substancias», aunque dependan a su vez de un todo metafísico previo, al modo propuesto por Domingo de Soto. Por su parte Pico, Ockham o Marchia reconocieron el carácter incognoscible de la esencia de las cosas, en contra de una tradición venerable que se remonta a Adam, o simplemente a Aristóteles, como hicieron notar Enrique de Gante y Duns Escoto respectivamente. En cualquier caso Hobbes, Conway o Locke, acabarían proponiendo un antiesencialismo donde las esencias reales serían sustituidas por una compleja red resistente de *partes integrales corpusculares*, con tres posibilidades: o

bien asignarles una permanencia e identidad *débil*, al modo de Autrecourt, Baso, Gassendi, o aún antes de Ockham, Buridan y Oresme; o *stricta*, al modo de Gorlaeus y Hobbes, o exclusivamente *nominal*, como fue el caso de Locke.

Para concluir una reflexión crítica. Panau atribuye a la escolástica tardía el descubrimiento de seis nociones altamente originales, como a su modo de ver son la noción de substrato, atributo, modo, entidades separadas, disposiciones o partes integrales, en la forma como ahora se ha explicado. Sin embargo considera que tanto la escolástica tardía o el pensamiento post-escolástico acabarían malinterpretando o manipulando estas nociones, sin acabar de explicar donde estaría la gran novedad que a este respecto cada una de ellas reportaría. Y en este sentido cabría cuestionar: ¿Se puede dejar a la imaginación del lector que complete una posible respuesta al significado que hoy día podrían seguir teniendo estas nociones, sin tampoco sugerirle una posible vía de indagación? ¿Realmente la escolástica tardía malinterpretó los hallazgos heurísticos de estas nuevas propuestas, o más bien habría que acotar esta crítica a los autores formalistas o nominalistas que ahora preferentemente se han seguido, como son Duns Escoto y Ockham? ¿Se habría llegado a la misma conclusión de haber dado una mayor relevancia a la Escolástica tardía del siglo de Oro, sin quedarse solamente con Domingo de Soto y Francisco Suárez, sino dando entrada también a Santiago Izquierdo (1610-1684)? ¿No habría sido entonces cuando en el «*Pharum Scientiarum*» (1659) se planteó el problema de la peculiar objetividad, demarcación, matematización y posterior arte combinatoria que corresponde a los saberes discursivos prácticos, sin poder confundir las partes integrales de tipo corpuscular a las que se remiten estas formas de saber con aquellas otras de tipo metafísico a las que se remitía la filosofía aristotélica?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

MCCORD ADAMS, M., *Some Later Medieval Theories of the Eucharist. Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and Willian Ockham*. Oxford University Press, Oxford, 2010, 318 pp.

Algunas teorías medievales tardías acerca de la Eucaristía, analiza el modo como Tomás de Aquino, Gil de Roma, Duns Escoto y Ockham abordaron los numerosos enigmas que a su respectivo modo de ver plantea la Eucaristía. Por su parte Marilyn McCord Adams, especialista en filosofía de la religión, en cristología y presbítera de la Iglesia episcopaliana norteamericana, ha elegido estos cuatro autores tardo-medievales por reunir unas condiciones muy singulares, que hacen posible su recíproca comparación. Todos ellos comparten una misma fe religiosa en el misterio de la Eucaristía, admiten la posibilidad de una intervención divina en este tipo de acciones sacramentales, a la vez que siguen una estrategia analítica de argumentación muy similar a la hora de compaginar la filosofía griega con la teología cristiana. De todos modos ahora también se reconoce que en los cuatro casos se dieron discrepancias muy notables, poniendo a prueba la confianza que cada uno depositó en las distintas categorías teológicas y filosóficas que ahora entran en juego en este tipo de debates.

Por ejemplo, ahora se atribuye a Tomás de Aquino y Gil de Roma una concepción *unitarista* del papel desempeñado por la substancia a la hora de reasumir en sí el resto de las formalidades, ya sean esenciales o accidentales. En cambio se atribuye a Duns Scoto y Ockham una concepción *pluralista*, de modo que la pretensión de remitirse significativamente a una auténtica *presencia real efectiva* debería venir acompañada de una adecuada localización de las diversas *formalidades* que a su vez componen la corporalidad de Jesucristo, sin quedarse en una referencia meramente implícita, como a su modo de ver había propuesto Tomás de Aquino.

Se justifica así como Tomás de Aquino habría defendido una teoría unitarista de la *transubstanciación* donde toda la substancia del pan se transforma en el Cuerpo de Cristo mediante una acción causal objetiva del tipo «*ex opere operato*», o totalmente independiente de las intenciones del que lo ejecuta. En cambio Gil de Roma habría sacado conclusiones distintas de este tipo de razonamientos, mostrando la necesidad de un substrato material mínimo que pudiera hacer a su vez de sujeto de inhexión de los diversos accidentes de las especies sacramentales, sin exigir un segundo acto de fe a este respecto, ni una concepción causal «*ex opere operato*» tan estricta. Por su parte Duns Scoto también habría prolongado el anterior contrapunto crítico de Gil de Roma respecto de la propuesta de Tomás de Aquino haciendo notar la necesidad de admitir un *doble proceso de transubstanciación* de tipo *productivo* y a la vez *traslativo*, sin tampoco remitirse a un tipo de acción causal «*ex opere operato*» como la ahora propuesta. Sólo así se podría seguir hablando de una *coexistencia* de ambos tipo de presencia sacramental del Cuerpo de

Cristo y meramente accidental del pan y del vino en las especies eucarísticas, a la vez que se justifica una presencia sacramental del tipo *multilocal* del Cuerpo glorioso de Cristo en las especies sacramentales, sin confundirla con su presencia natural en el Cielo, al modo como a su modo de ver ocurrió en Tomás de Aquino. Finalmente, Ockham también habría prolongado las anteriores propuestas de Tomás de Aquino, Gil de Roma y Duns Scoto, pero mostrando con un profundo sentido hipercrítico las profundas contradicciones de sus respectivas propuestas, a pesar de seguir creyendo en el misterio. De ahí que Ockham acabara concibiendo la Eucaristía como el resultado de *múltiples procesos* debidos a la *asistencia milagrosa* divina que sólo serían comprensibles desde la fe, pero cuya causalidad de tipo sacramental escaparía a toda posible justificación racional. Para desarrollar estas tesis la monografía se divide en tres partes y doce capítulos:

Introducción: 1) *Preliminares aristotélicos*, analiza las nociones más básicas aristotélicas acerca de la estructura metafísica de los seres corpóreos, según se adopte una postura unitaria o pluralista respecto al papel desempeñado por las formas substanciales en la articulación de los accidentes, del lugar, o de otro tipo de formalidades;

a) *¿Porqué los sacramentos?*, analiza dos problemas específicos: 2) *el qué, el cómo y el porqué* de los sacramentos de la nueva ley. Se comprueba como en estos casos se asigna a unas acciones materiales de tipo cultural diversos grados de eficacia salvífica de tipo espiritual, con una causalidad «ex opere operato», sin que medie las intenciones del administrador o del receptor del sacramento, en virtud de dos tipos de razones: o bien se justifican en virtud de una *milagrosa asistencia divina* de contenidos previamente prefijados, reduciéndolas a una simple causa o condición «sine qua non», como propusieron Duns Scoto y sobre todo Ockham; o bien se justifican en virtud de la específica *causalidad espiritual* inherente al ejercicio del propio poder sacramental, como propuso en concreto Tomás de Aquino, a pesar del rechazo de Scoto y Ockham a este respecto; 3) la peculiar *causalidad sacramental de la eucaristía*, que realiza lo que «efectivamente significa» con una contundencia mucho mayor que en el resto de los sacramentos, en la medida que hace realmente presente a la fuente de la gracia, si depender ya de la rectitud de las intenciones humanas;

b) *La metafísica y la física de la presencia real*, analiza específicamente tres problemas:

b.1. *¿Cómo ocurre esto?*, o el procedimiento seguido para alcanzar el *efecto significado*, según los cuatro autores antes mencionados: 4) *La explicación de la presencia, la identificación del cambio: Aquinas y Gil de Roma*, analiza la calculada ingenuidad desde la que Tomás de Aquino enunció la conocida tesis de la transubstanciación aplicada a las especies eucarísticas. Además, su postura se contraponen a los intentos de mejora por parte de Gil de Roma o Enrique de Gante, cuando trataron de justificar el cambio sacramental entonces ocurrido mediante el mantenimiento de un resto de materia totalmente indeterminada. Sin embargo ahora se comprueba como este tipo de propuestas acabarían dando lugar a problemas aún más irresolubles de los que inicialmente se pretendían resolver, como ahora se comprueba analizando los innumerables insolubles que en todos estos casos se generaron; 5) *El planteamiento del problema en Duns Scoto*, analiza los equívocos que a su modo de ver generó la teoría de la transubstanciación de Tomás de Aquino, especialmente respecto del tipo de causalidad y de cambio que en su caso atribuyó a las especies eucarísticas, tanto antes como después del proceso de transubstanciación. Se pretendió atribuir una eficacia de tipo físico o «ex opere operato» a una simple presencia indiferenciada o genérica de unas especies sacramentales sin substrato propio, cuando en estas condiciones las especies sacramentales no podrían reunir en ningún caso los requisitos mínimos para llegar a constituir una presencia verdaderamente corporal, como al menos hubiera sido de esperar; 6) *Los dos tipos de transubstanciación en Duns Scoto*, analiza el doble proceso de producción y de traslación que a su vez darían lugar a la transubstanciación. En efecto, la transubstanciación concebida como proceso de *traslación* permitiría justificar el proceso de multilocalización que haría posible como el Cuerpo glorioso de Cristo cuyo único lugar de existencia efectiva es el Cielo se hace presente en los múltiples lugares donde se encuentran las especies eucarísticas. Sin embargo, la transubstanciación concebida como proceso de producción permitiría justificar la peculiar forma de *coexistencia* que ahora se genera entre el Cuerpo de Cristo y la formalidad de pan o aquel fragmento de materia prima indiferenciada, que a su vez hace posible que se sigan atribuyendo con verdad a las especies eucarísticas unos accidentes de pan y vino efectivamente reales; 7) *La remodelación de Ockham*, analiza el proceso de deconstrucción o demolición de las propuestas de Tomás de Aquino y de Duns Scoto llevado a cabo en su caso. En efecto, Ockham prolongó las anteriores críticas de Duns Scoto a Tomás de Aquino, mostrando a su vez su falta de coherencia interna, a través de dos pasos: a) mostrando la imposibilidad metafísica de seguir hablando de la presencia real del Cuerpo glorificado de Cristo en un lugar cuando no hay ninguna proporción entre el cuerpo glorioso localizado y el lugar físico circundante ocupado en este caso por las especies eucarísticas, ya se predique esta ocupación de un modo «per accidens» o «per se», como pretendieron respectivamente Tomás de

Aquino y Duns Scoto; b) Mostrando la imposibilidad metafísica de la subsistencia de unos accidentes sin un sujeto adecuado de inexistencia, especialmente cuando se comprueba como tampoco sería viable el recurso a un sujeto meramente nominal, como ocurriría con la formalidad de pan o con una materia prima absolutamente informe, al modo propuesto por Duns Scoto. Sin embargo Ockham siguió manteniendo la posibilidad de justificar una auténtica *presencia real* del Cuerpo de Cristo bajo las especies eucarísticas, en la medida que se puede justificar cada uno de los elementos de ese cambio por separado, siempre que se cuente con la milagrosa asistencia divina. De todos modos consideró un absoluto misterio la pretensión de determinar racionalmente como se articulan cada uno de estos procesos conjuntamente entre sí, como se pretendía con la noción de transubstanciación, ya sea simple o doble.

b.2. Se plantea un segundo interrogante, *¿Son verdaderamente independientes los accidentes del pan en la especie sacramental?*, que a su vez se desdobra en otros dos: 8) *Los accidentes sin subsistencia*: Tomás de Aquino y Gil de Roma, analiza la imposibilidad metafísica de admitir unas especies sacramentales sin el correspondiente sujeto de inexistencia, ya sea el «esse», la materia o cualquier otro tipo de formalidad, como efectivamente Gil de Roma o Duns Scoto criticaron a Tomás de Aquino. De ahí que acabaran defendiendo una posible *coexistencia* del Cuerpo glorioso de Cristo con una materia prima o una formalidad de pan en donde inexistían las especies sacramentales, contando siempre con la ilimitada eficacia del poder divino. Pero por razones similares también criticaron el modo como Tomás de Aquino trató de justificar el proceso inverso de finalización del proceso de la transubstanciación, una vez que las especies eucarísticas hubieran perdido la apariencia de pan y vino, mediante un nuevo milagro que a su vez permitiera devolverles su anterior naturaleza de pan y de vino. En su lugar más bien se comprobaron los consabidos procesos de condensación y rarefacción, o de generación o de corrupción, incluidos también las transformaciones ocurridas en los casos particulares de los gusanos o de la ceniza, que se suelen producir en estos casos, sin necesidad de recurrir a ningún tipo de procesos milagrosos; 9) *Independencia de los accidentes*: Duns Scoto y Ockham. Se analiza si se pueden seguir concibiendo las especies sacramentales como un término denotativo de una propiedad genérica o abstracta sin sujeto propio, como ahora sucede con los accidentes del pan y del vino, cuando de hecho siguen ejerciendo una causalidad instrumental natural, ya sea de tipo cuantitativo o cualitativo. Al menos así se lo reprochó Duns Scoto a la teoría de la transubstanciación de Tomás de Aquino, o el propio Ockham le acabará reprochando a su vez a los simulacros de materia prima y a las formalidades de pan postuladas a su vez por Duns Scoto.

b.3. Se concluye los anteriores debates mostrando las aportaciones decisivas que la reflexión en estos cuatro autores sobre el sacramento de la Eucaristía ha aportado a las *morales de la historia*. En este sentido, 10) *La teología provoca a la filosofía*, pone de manifiesto como la reflexión acerca de la Eucaristía exigió una remodelación de muchos conceptos teóricos que hasta entonces se tenían como definitivos, como son la noción de cuerpo extenso y de lugar. Habría obligado a distinguir entre distintos tipos de localización y de transubstanciación, así como entre los distintos grados de independencia de los accidentes respecto del correspondiente sujeto de inexistencia, sin que en ningún caso este tipo de matizaciones fueran procesos triviales. En este sentido el debate acerca de la Eucaristía habría obligado a revisar algunas nociones metafísicas muy elementales, como fue la noción de causalidad sacramental y la consiguiente conexión esencial «*ex opere operato*» que a su vez genera, con sus correspondientes pros y sus contras. Evidentemente las posturas propuestas en gran parte dependen de la visión unitarista o más bien pluralista que se tenga del papel que la noción de substancia desempeña a la hora de articular los distintos principios y formalidades que entran a formar parte de los cuerpos físicos, incluido el Cuerpo de Cristo.

c) *¿Qué tipo de unión?*, analiza dos problemas finales: 11) *La eucaristía: comer y beber*, analiza el proceso de empanificación y enolucación que desde un punto de vista meramente biológico genera la Eucaristía, sin que por ello el Cuerpo de Cristo entre en un proceso de descomposición o degeneración, siempre y cuando se reciba con las condiciones que exige el mínimo respeto a lo que allí sucede; 12) *Sacramentos, ¿cuando se interrumpen?*, analiza como el fin del mundo sólo llegará cuando efectivamente Le conozcamos y termine así el tiempo de las incongruencias. Sólo entonces se logrará llevar a cabo el ideal de vida contemplativa, como corresponde al haber tenido una vida eucarística fuertemente arraigada, como ocurrió en los cuatro autores medievales ahora analizados.

Para concluir una reflexión crítica. Marilyn McCord Adams sólo pretende destacar las ventajas e inconvenientes de tipo *filosófico* de cada una de las teorías eucarísticas ahora analizadas, sin pretender juzgar el posible valor doctrinal teológico que en cada caso pudieran tener. Por ejemplo, se tacha a la teoría de Tomás de Aquino de una calculada «ingenuidad» a la hora de resolver el problema de la eucaristía, así como de exigir un «doble» milagro a la hora primero de confeccionar y después de restituir las especies eucarísticas a su estado natural, aunque a su vez se reconoce el influjo decisivo que tuvieron sus propuestas en todos sus seguidores. Por su parte se alaba el mayor sentido común de las propuestas de

Duns Scoto, al menos respecto a la exigencia de acomodarse a la experiencia sensible, aunque también se resalta como el doble proceso de transubstanciación de tipo productivo y locativo exigiría un doble milagro, sin tampoco quedar totalmente libre de las paradojas irresolubles que también se acabarían haciendo presentes en la teoría de Tomás de Aquino. Finalmente, se comparte en parte el demoleedor sentido crítico de Ockham, pero a la vez se señala su incapacidad para alcanzar una articulación al menos razonable de la efectiva operatividad de la causalidad sacramental eucarística, exigiendo una multiplicidad de milagros sin ningún tipo de límite.

En este sentido la autora manifiesta desde la primera dedicatoria del libro un gran respecto al autor del «*Pange lingua*» y a la fiesta del «*Corpus Christi*», aunque siempre cabría hacer un par de observaciones al respecto: ¿Se puede analizar la Eucaristía al modo de un «experimento mental» que pone a prueba la confianza depositada en los correspondientes sistemas y conceptos filosóficos, cuando se está en un ámbito donde lo prioritario es el «*intellectus fidei*» de unos misterios que claramente desbordan a las pretensiones de la filosofía? ¿Se puede prejuzgar la economía de medios puestos en juego por las distintas teorías eucarísticas en razón del número de milagros que en cada caso se necesitan, cuando por encima de la razones de tipo filosófico hay otras muchas verdades teológicas que también habría que tener en cuenta? ¿Se pueden valorar doctrinalmente las posibles aportaciones de cada uno de estos autores dejando de lado las valoraciones que la tradición y el propio Magisterio de la Iglesia ha formulado al respecto, como si se tratara de un debate simplemente filosófico donde sólo cuentan las razones en pro y en contra que se puedan aducir?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

ALBERT OF SAXONY, *Quaestiones circa logicam (Twenty-Five Disputed Question on Logic). Introduction, Translation, and Notes* by Michael J. Fitzgerald. Peeters, Leuven, 2010, 261 pp.

Alberto de Sajónia (1316-1390) ha pasado a la historia como un nominalista de segundo nivel en comparación con Ockham o Buridan, siendo acusado con frecuencia de plagio, aunque ahora Michael J. Fitzgerald lo desmiente. De hecho escribió 26 obras, dedicadas exclusivamente a la lógica y a la física, de las que se conservan 300 manuscritos y 50 incunables, en un estado muy distinto de conservación. La mayoría de ellos se escribieron en Praga y París, donde Alberto habría optado por estudiar en la facultad de Artes frente a la de Teología, en un contexto muy polémico provocado por la guerra de los cien años. Habría formado parte de la nación anglosajona de la Universidad de París, dentro de las «cuatro naciones» en que se solían agrupar los estudiantes. También habría participado en debates importantes acerca de la teoría del ímpetu, comentando las obras físicas de Aristóteles, y su manual sobre *Perutilis lógica* (una lógica extremadamente útil), llegó a ser el manual nominalista por excelencia, siendo reelaborado en diversas ocasiones. También fue rector de la universidad de París y Viena en 1353 y 1365, respectivamente, y Obispo de Halberstadt desde 1967 a 1390. Pero a pesar de todo ello pasaría a la historia como el pequeño Alberto o Albertito, en contraste con San Alberto el Grande, el maestro de Tomás de Aquino, con fama de haber sido un divulgador del nominalismo con escasa creatividad respecto de los grandes maestros del momento.

Sin embargo Michael J. Fitzgerald en la *Introducción* presenta a Alberto de Sajónia como un filósofo nominalista muy creativo que habría polemizado las tesis más decisivas de Juan de Buridán al respecto. De hecho el texto en latín ya lo habría publicado en 2002, aunque ahora se corrige en numerosas notas debido a las nuevas variantes encontradas en otros manuscritos. Se destacan a este respecto las siguientes aportaciones:

1) Primero se describe a Alberto de Sajónia como un autor polifacético, con un gran número de comentarios respecto de la mayor parte de las obras de Aristóteles, incluyendo también la psicología, la ética o la política;

2) Se otorga un gran relieve a sus obras de tipo lógico, prolongando las propuestas del *Isagogé* de Porfirio o las *Proportions* de Bradwardine. Entre sus aportaciones más originales se destaca el *Tratado sobre la cuadratura del círculo*, «*On Sophism*», con 255 proposiciones problemáticas, las *Cuestiones acerca del Arte (lógico) antiguo*, la obra de referencia ahora traducida, su interpretación acerca del estado de la cuestión relativa a la «teoría del ímpetu», la importancia de su teoría nominalista moderada acerca del «*significado como representación*» frente al «*significado como simple convención*» de Ockham. En cualquier caso no puede ser considerado un autor de segunda fila;

3) Se reconstruyen los debates filosóficos del siglo XIV en el contexto de las «*quaestiones disputatae*» estrictamente lógicas, donde se trataba de dar respuesta a un determinado sofisma o insoluble, en contraste con las «*quaestiones quodlibetales*» de carácter estrictamente teológico. Ahora se remonta esta tradición al modo tan ingenioso como las planteaba Pedro Hispano en la «*Summa logicae*», aunque situándolas en un contexto nominalista mucho más polémico. En su caso siguió manteniendo la estructura del «*juego de las obligaciones*» entre ponente y opositor, dando un enfoque eminentemente práctico al arte de la lógica, de modo que lo decisivo era aportar un tipo de prueba que diera una respuesta solvente al problema abordado ante todo posible oponente;

4) Se analiza la cronología de las obras de Alberto de Sajónia, situando la publicación de obra de referencia en 1366 en su época de Praga, aunque su elaboración ahora se sitúa más bien en París, con anterioridad a 1356, en plena guerra de los 100 años y en pleno debate acerca de la lógica nominalista;

5) Se analiza las relaciones intelectuales entre Alberto de Sajónia, Buridan y Ockham, haciendo notar como Alberto no habría sido un «plagiador compulsivo», en dependencia de aquellos otros dos lógicos nominalistas, como pretendió Bochenski. En su lugar se muestra como las «*Quaestiones circa logicam*» habría sido escrita con anterioridad a los últimos escritos de Buridan, obligándole a revisar muchos de sus propuestas previas. Al menos así se comprueba comparando las tesis defendidas por Buridan en «*Summulae dialectica*» a partir de 1356 donde criticó muchas de las tesis defendidas anteriormente por Alberto en «*Perutilis logicae*», especialmente el capítulo, «*De locis dialecticis*», incluidos algunos añadidos que habría hecho entre 1357 y 1360, lo que explicaría su presencia desigual en algunos manuscritos. Sin embargo posteriormente Alberto en 1366 habría seguido haciendo referencia explícita a Buridan, obligándole a rectificar muchos de sus anteriores puntos de vista, sin que en ningún caso se pueda considerar que simplemente le ha plagiado de forma compulsiva;

6) Se atribuye a Alberto de Sajónia al haber iniciado un proceso revisionista de las tesis nominalistas debido a dos factores: por un lado el mayor peso discursivo que en su caso atribuyó a la lógica de proposiciones de raíz estoica frente a la lógica de términos del silogismo aristotélico, llegando a defender incluso que este última se justifica en virtud de aquella; por otro lado, a la mayor fuerza discursiva que ahora se atribuye a los llamados términos sincategoremáticos o simples conectivos lógicos, sobre los estrictamente categoremáticos a lo que se asigna un significado concreto, de modo que los primeros podrían ejercer un papel distribuidor complementario de la cuantificación asignada a los segundos. Al menos así habría ocurrido especialmente en el caso de la inferencia o consecuencia lógica, donde en principio hay una presunción a favor de la cuantificación distributiva referida al sujeto de la proposición concebido como un «todo integral», mientras que el predicado se concebiría como una parte indeterminada desde un punto de vista cuantitativo.

7) Se muestra la importancia que tiene el carácter de «todo integral» que Alberto atribuye a la «cantidad resultante de aquella composición de partes», siempre que sea el resultado de una inferencia, disyunción o buena consecuencia lógica. Hasta el punto que ya no se puede considerar como una unión meramente arbitraria o simplemente convencional, como habría pretendido Buridan. De todos modos este tipo de «todo integral» ya no presupone la pervivencia de un sujeto permanente o sobreentendido, al modo de la substancia aristotélica, sino más bien se concibe como un factor subsidiario de distribución cuantitativa que ahora se atribuye a la inferencia lógica o a la simple disyunción, en virtud de las reglas internas por las que ella misma se regula. En cualquier caso la propuesta de Alberto habría exigido a Buridan que en sus últimas obras llevara a cabo una revisión crítica de sus propias propuestas, teniendo en cuenta el «mayor relieve distribuidor» que Alberto atribuyó a determinados conectivos lógicos y a sus correspondientes términos sincategoremáticos.

La traducción propiamente dicha se agrupa en veinticinco capítulos, que ahora se agrupan en cinco partes: a) La naturaleza y fin del conocimiento lógico, concebido como un saber práctico de tipo discursivo (art 1); b) La significación de los términos, según sean naturales, convencionales, ficticios, o con un significado infinito, oblicuo, nominal, verbal, temporal o de simple cópula (art. 2-9); c) Se interpreta la teoría de las categorías aristotélica en relación al estatuto ontológico del segundo sujeto de atribución de las propiedades, como son los universales o la propia cantidad (art. 10-11); d) La suposición de los términos en contraposición a su significación, a sus tipos, a la capacidad distribuidora de los términos sincategoremáticos respecto de la cantidad asignada a los correspondientes términos categoremáticos, de la suposición de los términos relativos, naturales, actuales o modales (art. 12-19); e) Teoría de la proposición, de las condiciones necesarias y suficientes de la verdad y falsedad, de las reglas del «juego de las obligaciones», los tipos de conectivos y de sincategoremas proposicionales, las cuantificaciones numéricas, las contradicciones, los sofismas y la conversión entre proposiciones (art 20-25). Cinco apéndices: a) El relativo al sofisma del todo de Sócrates concebido ahora como una simple parte que sería menor de él mismo: b) Notas donde se introducen bastantes correcciones a la anterior fijación del texto latino; c) El

glosario de los términos albertianos; d) La tabla de pasajes paralelos entre cuatro de sus obras lógicas; e) El índice de distintas proposiciones, reglas, sofismas y tesis relativas a los insolubles;

Para concluir una consideración crítica. Sin duda la peculiar naturaleza de los términos sincategoremáticos y sus ahora asimilados, como son la inferencia, la disyunción o conversión lógica, siempre planteó problemas insolubles de difícil respuesta para los planteamientos de tipo nominalista. Al hecho de generar insolubles, ahora se añade la dificultad de no poder justificar el origen natural o simplemente convencional de este tipo de reglas. Evidentemente Alberto de Sajónia nunca llegó a plantearse este tipo de problemas con una radicalidad tan extrema como posteriormente ocurrirá en el teorema de Gödel, pero al menos detectó algunas de las muchas limitaciones de que adolecen los planteamientos de tipo nominalista o formalista. Y en este sentido cabría plantear: Realmente Bradwardine ya localizó numerosas paradojas de tipo semántico o epistémico, sin embargo la localización de este otro tipo de paradojas estrictamente sincategoremáticas o analíticas, ¿no habría obligado a revisar los presupuestos teóricos de la lógica como ciencia, sin quedarse en un mero arte, como ahora sigue pretendiendo Alberto de Sajónia? ¿Tuvo el «juego de las obligaciones» entre opositor y ponente algo que aportar a este respecto, por ejemplo a la hora de remitirse a los primeros principios de la lógica,

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI
Universidad de Navarra

BÜTTGEN, Ph., DE LIBERA, A., RASHED, M., ROSIER-CATACH, I. (dirs.), *Les Grecs, les arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*. Paris, Fayard, 2009, «ouvertures», 372 pp.

Asunto grave y urgente, esta *enquête* nace como una de las múltiples respuestas que ha suscitado en Francia el libro de Sylvain Gouguenheim *Aristote au Mont Saint Michel, les racines grecques de l'Europe chrétienne* (reseñado en el número 16 (2009) de la *Revista Española de Filosofía Medieval* y en traducción castellana desde finales de 2009). Grave porque desde la publicación de éste último en marzo de 2008, Francia conoce una de sus más ásperas polémicas historiográficas en el dominio de la historia de la filosofía medieval entendida como *translatio studiorum* del saber antiguo al mundo medieval y, en especial, porque el debate desborda el círculo cerrado de los especialistas para tocar de lleno la delicada actualidad política en torno a la identidad nacional, la identidad europea, la inmigración y la integración de los franceses venidos de la inmigración. Urgente porque el debate pone de nuevo sobre la mesa la necesidad de pensar las relaciones entre historia y política; verdad histórica y deformación ideológica; en una palabra, nos interpela sobre los usos de la historia. El objeto de la polémica: el lugar del mundo árabe en la historia de la *translatio studiorum*. La tesis de Gouguenheim: se trata de un papel menor o, en todo caso, sin importancia para el curso de la historia intelectual europea en los siglos por venir, dada (a) la existencia de una filiación directa de transmisión entre el mundo griego y el mundo medieval; (b) la incapacidad del mundo islámico para asimilar y con mayor razón transmitir ese saber y (c) el carácter esencialmente cristiano de esta transmisión. *Les Grecs, les arabes et nous* ofrece un trabajo colectivo de denuncia, de corrección y de combate político que va más allá del caso de Gouguenheim y de la mera crítica universitaria para denunciar ciertos gestos de una corriente de pensamiento que los autores de la obra no duda en denunciar como islamofobia académica (*islamophobie savante*).

Una introducción-manifiesto, firmada por los directores de la obra, precede los once artículos que componen el conjunto y las tres secciones en que están distribuidos. Según los autores, el libro de Gouguenheim se inscribe en un movimiento más amplio que califican de «filosofía de la historia sarkozista», cuyos tres ejes son la «exaltación de la Francia cristiana», la evaluación positiva de la colonización y la voluntad de eliminar la herencia de Mayo del 68. De este modo, el método y las tesis de Gouguenheim constituyen no una debilidad teórica o metódica sino una elección que esconde un programa ideológico claro, la islamofobia académica (*islamophobie savante*).

El programa de la islamofobia académica (*islamophobie savante*) reúne los siguientes rasgos: (a) una falsa voluntad de moderación que busca, frente a una tradición historiográfica demasiado generosa en su apreciación del fenómeno, poner las cosas en su lugar y no exagerar un papel que tuvo lugar pero no fue determinante; (b) un uso abusivo de la síntesis que le permite pasar a vuelo de pájaro sobre los problemas propios de esa historia de transmisión, sobre cientos de libros y manuscritos y sobre el trabajo de eruditos e historiadores que han querido dar cuenta de ella; (c) en la dimensión contemporánea de la posibilidad del diálogo interreligioso, la sospecha de hipocresía por parte de los musulmanes que vean con buenos ojos, como un ejercicio de mutuo enriquecimiento, el trabajo del diálogo; (d) una voluntad

selectiva de representación del pasado que para ajustar el cuadro según sus intereses hace énfasis en algunos aspectos mientras pasa por alto otros; (e) un trabajo de distinción que permite separar el «Islam» (civilización) del «islam» (religión) de tal modo que pueda reconocerse un papel menor a la civilización como transmisora del saber griego al tiempo que se excluye todo aporte de la religión islámica en este mismo proceso.

Frente a esta estrategia erudita de excluir de la historia intelectual de Europa todo contacto o influencia determinante del mundo islámico, la introducción de *Les grecs, les arabes et nous* presenta una serie de tesis que definen su propia visión de esa historia y de la historia: (a) no se trata de creer que los filósofos o científicos hoy, sean especialmente «griegos» o «árabes» en la práctica de su actividad; (b) ni que la sociedad, sin saberlo y por intermedio de esos saberes, sea «griega» o «árabe». Sin embargo, y aquí se trata de las tesis positivas, los autores sostienen que (c) los saberes compuestos en latín y, posteriormente en las otras lenguas europeas, son incomprensibles sin su pasado greco-árabe; que (d) la idea de una europeidad o cristiandad de la ciencia y la filosofía es una impostura histórica; que (e) no hay lugar para la idea de una cristiandad esencial a la historia de Europa; y, por último que (f) debe rechazarse la tentativa de excluir el mundo islámico de la modernidad basándose en su supuesta incapacidad para el ejercicio de la razón «europea». Los autores no esconden que su programa apunta a definir una nueva imagen de la Edad Media latina, desplazando el énfasis de su carácter esencialmente cristiano, por el de una dinámica en la que el saber se constituye en su unidad greco-judeo-árabe-latina.

La primera sección, *Tabula rasa*, contiene tres artículos. Irène Rosier-Catach firma el primero *Qui connaît Jacques de Venise ? Une revue de presse*. La autora, en efecto, analiza el libro de S. Gouguenheim en dos frentes: el de sus tesis y el de su primera recepción por la gran prensa y el Internet. Este segundo punto no es nada banal. De hecho, la expansión de la polémica más allá de las fronteras universitarias tuvo (y tiene aún) lugar en Internet. Allí se encuentra, desde la primera recensión favorable del libro de Gouguenheim en las páginas literarias de *Le monde* hasta su apropiación y defensa por parte de grupos de extrema derecha. El título del artículo hace referencia a Jacobo (o Santiago) de Venecia, traductor de Aristóteles de la primera mitad del siglo XII, a quien Gouguenheim presenta como el gran ausente de la historiografía, y cuya obra de traducción, supuestamente llevada a cabo en el Monte Saint Michel, probaría la anterioridad e independencia de la transmisión de la obra de Aristóteles con respecto a las traducciones hechas desde el árabe; es decir, la existencia de una filiación directa de transmisión entre el occidente latino y el mundo griego. De hecho, como lo muestra Rosier-Catach, Jacobo de Venecia no es un desconocido de la historiografía como lo quiere hacer ver Gouguenheim; así como no hay pruebas que permitan afirmar su residencia y trabajo de traductor en el Monte Saint Michel. Sin embargo, el problema no sólo está allí, sino en la repetición de las tesis de Gouguenheim en el mundo virtual. Es allí donde, al parecer, se juega de ahora en adelante la veracidad y la validación de ciertos discursos universitarios que tocan aspectos ligados a una actualidad ideológicamente sensible. Así, el «affaire Gouguenheim» permite observar al menos un cambio fundamental en el orden de la difusión del saber y de sus nuevos peligros: la validación por la masa virtual que toma, usa, abusa, desfigura un discurso que se vuelve nueva *doxa*; frente a la mirada casi completamente impotente de la comunidad universitaria.

El segundo artículo de esta sección *Science arabe et science tout court* escrito por Hélène Bellosta, crítica la tesis de Gouguenheim con respecto a la supuesta incompatibilidad entre el Islam y la ciencia. La primera parte del artículo muestra los supuestos esencialistas que constituyen la tesis de Gouguenheim, así como un buen número de errores o tergiversaciones con respecto a la ciencia árabe; y la segunda parte, ofrece un panorama de sus resultados en los dominios de la matemática, la óptica y la astronomía.

El tercer artículo de esta sección *Langues sémitiques et traduction: critique de quelques vieux mythes*, escrito por Djamel Kouloughli, se concentra sobre otra de las tesis que subtiende el libro de Gouguenheim: la supuesta imposibilidad de las lenguas semíticas (el árabe en este caso en especial) para transmitir un sentido de orden puramente conceptual o filosófico, capacidad exclusiva de las lenguas indoeuropeas. El análisis de Kouloughli muestra que la tesis de Gouguenheim no hace más que alinearse con una vieja tesis de Ernest Renan (1823-1892) y muestra que el lenguaje conceptual de la filosofía o de la ciencia se traduce con relativa facilidad de una lengua a otra y de un sistema de lenguas a otro, precisamente porque a diferencia del lenguaje poético y literario, no se apoya en la materialidad de la lengua para transmitir un sentido o una información puramente abstractos. La tesis de Gouguenheim tiene, en el fondo, a mostrar cómo la lengua árabe sólo es capaz de contener y vehicular un mensaje e orden poético o, a lo sumo, religioso, identificándola o definiéndola, en exclusiva, como la lengua del Corán.

La segunda parte del libro, *de Mahomet à Benoît XVI*, contiene un excelente artículo de Marwan Rashed consagrado a presentar una definición y un panorama de la filosofía islámica bajo el título *Les debuts de la philosophie moderne (vii-ix siècles)*. No se trata de una crítica directa a Gouguenheim, sino de un trabajo de identificación de lo que puede ser la filosofía islámica en contrapunto a la tesis

según la cual habría incompatibilidad entre el Islam y la razón filosófica; éste trabajo es mucho más que un artículo de síntesis, en especial, vale la pena subrayar sus observaciones sobre el *Timeo* de Platón. Alain de Libera (cuya interpretación de la *translatio studiorum* es objeto de una dura crítica de la parte de Gouguenheim) se ocupa, en un artículo titulado *Les latins parlent aux latins*, de deshacer el vínculo de filiación e identificación establecido por Gouguenheim, entre el mundo griego, la *Latinitas* medieval, la Europa cristiana y la sociedad occidental. En ausencia de un análisis minucioso de las fuentes disponibles, Gouguenheim no ve los matices y las restricciones que los actores de esa historia ofrecen de conceptos tales como *griego*, *latino* o *árabe*. Para Alberto Magno, los filósofos árabes forman parte del grupo de los peripatéticos (es decir, de «nuestros» griegos), y para San Agustín hay una gran diferencia entre latinos y griegos, entendiendo en un caso los cristianos de lengua latina y en el otro los de lengua griega (en este caso los griegos no son «nuestros» griegos). Sólo estos dos ilustres ejemplos nos permiten constatar que no se puede establecer una identificación sin mediaciones. Según una de sus premisas metodológicas, para de Libera el problema historiográfico consiste en saber cómo se ven los latinos a sí mismos en la historia de la transmisión del saber, y cómo entienden sus orígenes y las mediaciones que los comunican con ellos, antes que transponer nuestras definiciones, de suyo problemáticas, sobre los autores y los textos de la Edad Media. Se trata en suma de refutar una forma de continuismo histórico que borra los matices, elimina las tensiones, omite personajes y eventos, en fin, que tergiversa la historia.

Dos artículos se ocupan de otros dos protagonistas de la *translatio studiorum* no contemplados en el relato de Gouguenheim: los filósofos y teólogos judíos de los que trata Jean-Christophe Attias en el artículo *Judaïsme: le tiers exclu de l'«Europe chrétienne»*; así como el otro rostro de Grecia, Bizancio, responsable de la última ola de transmisión del saber griego a partir del siglo XIV, del que se ocupa el artículo *Les Grecs sans Byzance* de Christian Förstel, subrayando en especial la opinión muchas veces negativa que tienen latinos de griegos y viceversa, sobre todo desde el imaginario construido a partir del cisma de 1054 y de la toma de Constantinopla por la cuarta Cruzada en 1204.

El quinto capítulo de esta segunda sección *Avicenne à Ratisbonne: introduction à la théologie comparative* de Philippe Büttgen analiza el trabajo de Gouguenheim a la luz del discurso de Ratisbona del papa Benedicto XVI. La aproximación de los dos textos se funda en dos aspectos internos (la polémica suscitada por la alusión del discurso de Ratisbona al carácter violento del Islam y la identificación que ambos textos hacen entre Europa y su identidad de raíz cristiana) y en la aproximación que el mismo Gouguenheim hace en una entrevista citada en el artículo. Para Büttgen ambos textos pertenecen al mismo movimiento de esencialización de Europa y de exclusión de lo árabe-musulmán de la historia europea que, más allá del trabajo paciente de la historia y de la sociología de las religiones, alerta sobre los peligros de ese elemento extranjero a la esencia europea incrustado en Europa. Esta esencia, por lo demás, se presenta como greco-cristiana, es decir, racional y cristiana, mejor aún, racional porque cristiana, en tanto el cristianismo cristaliza y recoge el ideal griego de la razón; y, por lo tanto, esta esencia sería diferente de la esencia del Islam, fundada en una religiosidad no racional. Büttgen presenta el discurso de Ratisbona como un caso ejemplar de la tesis de la imposibilidad del diálogo interreligioso sostenida por la islamofobia académica. Como puede verse, Büttgen sitúa el debate en el verdadero terreno que mueve las intenciones de Gouguenheim, no el de la investigación histórica, sino el de la imagen que algunas corrientes de pensamiento dan de la «identidad europea» y de su compatibilidad con otras experiencias históricas.

La tercera parte del libro *La discipline historique*, se abre con el artículo de Annliese Nef titulado *enseigner l'histoire de l'Islam medieval: entre soupçon et contradiction*. Éste presenta un balance de la enseñanza del Islam en la educación secundaria en Francia, analizando en especial la evolución de los programas actuales y las políticas que los motivan. El artículo busca mostrar que esta asignatura no tiene por fin, como parece insinuarlo el libro de Gouguenheim, la apología del Islam o la exageración de su papel en la construcción de Occidente.

El segundo artículo *Faire et défaire l'histoire des civilisations*, de Blaise Dufal, analiza otro de los fundamentos de la obra de Gouguenheim, el concepto de civilización. Dufal considera que la disciplina histórica en Francia no ha hecho aún la crítica del concepto de civilización presente en la obra de Fernand Braudel. No se trata de acusar a Braudel de islamofobia, sino de mostrar que su uso no crítico del concepto de civilización, central en toda su obra, permite una recuperación tal que una lectura comparatista de las sociedades y de su historia, puede fácilmente dar lugar a una jerarquización de las experiencias históricas en la que «Occidente» ocuparía el primer lugar.

Finalmente, Alain Boureau nos presenta el artículo *l'asterisque gaulois: la discipline historique aux affaires indigènes*. Boureau muestra cómo el libro de Gouguenheim pervierte los tres axiomas fundamentales de la investigación histórica con el mismo gesto que parece respetarlos. En primer lugar, la inmanencia de las causas históricas y la búsqueda de los lazos posibles entre distintos estados de cosas. En segundo lugar, el rechazo de todo presupuesto providencialista o de la búsqueda de los orígenes. Por

último, el trabajo permanente de puesta a prueba de las hipótesis explicativas. El análisis ejemplar de la búsqueda del origen, no sólo en Gouguenheim sino en toda una tradición de la historiografía francesa, sirve a Boureau para mostrar esa voluntad consciente de infringir los axiomas duramente conquistados por la investigación histórica, con el fin de construir una lectura ideológica, esencial e inmóvil de Occidente, enraizada en su origen griego.

A pesar de su diversidad, este conjunto de artículos compone una unidad en torno a la crítica del libro de Gouguenheim y de los peligros que representa la deformación de la historia, en primer lugar para el saber histórico, y con él, para el presente. De una reflexión sobre el método histórico, sobre la formulación de los conceptos y de los supuestos con los que trabaja el historiador, con los que se conciben a sí mismas nuestras sociedades, esta obra nos hace pensar de nuevo en la responsabilidad política del quehacer histórico. Vamos pues de una epistemología de la historia, de un control crítico del oficio del historiador a una ética de los usos de la historia que, sin abandonar el registro universitario del saber, se inscribe en el debate político del presente. Ciertamente se trata de otra de las formas que asume la actualidad de la filosofía medieval.

HECTOR H. SALINAS
École Pratique des Hautes Études (París)
Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá)

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Significado y símbolo de al-Andalus*. Cantabria, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes y Caja Granada, 2011, 412 pp.

El eminente arabista Prof. Pedro Martínez Montávez nos regala un muy importante libro con motivo del mil trescientos aniversario de la instalación del Islam en la Península Ibérica. El autor, a lo largo de 412 páginas, nos ofrece 27 trabajos divididos en cinco capítulos, mas una introducción y un índice onomástico. Los capítulos, todos referidos al tema de al-Andalus, tienen por título: I. Paradojas y dialécticas (10 trabajos); II. De cultura y política (6 trabajos); III. Menoría y olvido (5 trabajos); IV. Al-Andalus y arabismo español (4 trabajos); y V. Buscar el sitio de al-Andalus (2 trabajos)

Estos trabajos son una recopilación de una serie de estudios ya publicados por él en diversas revistas como *Revista de Occidente*, *Al-Andalus-Magreb*, *Cuadernos del Sur*, etc., o periódicos, como *El País*, *Informaciones* y otros, o participaciones en congresos o coloquios, además de algún texto inédito. Todos ellos, ocupan un período tan amplio que va desde 1974 hasta 2010, lo cual demuestra la convicción del autor durante muchos años de cuanto expone a lo largo de las páginas de este libro

Y el tema es al-Andalus por varias razones, entre ellas: una, porque, como dice en la Introducción: «Plantearse el tema de al-Andalus es plantearse también un tema mucho más amplio, extenso y general, un tema de mayor calado y envergadura; un tema que ha vuelto a adquirir, desde hace algunas décadas, una importancia en constante incremento, a desatar no solo un aluvión de opiniones dispares y de polémicas sino también un vendaval de pasiones enfrentadas: el tema de la relación entre el occidente europeo -y también, adicionalmente, norteamericano- cristiano y el oriente islámico» (p. 11). Y en este punto, concluye el Prof. Martínez Montávez que, al-Andalus es un referente esencial. Y otra razón es que al-Andalus constituye un elemento fundamental e imprescindible para conocer la identidad de lo hispánico, frente a otras opiniones, inspiradas en ideologías, políticas, creencias o simple ignorancia histórica que se ha ido arrastrando por inercia a través de los siglos. Esto supuesto, el planteamiento del libro se centra en la necesidad de repensar al-Andalus y lo que le rodea. Diría que esta obra es como una sinfonía en que la el tema central se desarrolla en múltiples variantes, terminando con una coda final, en el último capítulo, titulado «Poner al-Andalus en su sitio» (p. 383-405) en que reproduce una entrevista que se le hizo en 2008, en la institución Darek Nyumba de Madrid y que se publicó en el nº 432 de la revista de dicho centro Encuentro islamo-cristiano. Y en medio de esta sinfonía, diversas variantes dedicadas a ilustres arabistas que han pensado en la línea del Prof. Martínez Montávez, como son los dedicados a Américo Castro, al matrimonio hace no mucho desaparecido María Jesús Rubiera y Mikel de Epalza, Rodolfo Gil Benumeya, Miguel José Hagerty Fox, aparte de las muchas referencias a los mejores arabistas de España y del mundo, además de las numerosas alusiones a poetas españoles y del mundo árabe antiguos o contemporáneos como Nizar Qabbani o Adonis, entre otros, lo cual dice mucho de la amplísima cultura del Prof. Martínez Montávez.

Desgranar todos los matices y aspectos del tema del libro rebasaría con mucho los límites de una simple reseña. De momento, hay que destacar el sistemático rechazo a términos usados tan pesimamente y nada objetivos como invasión árabe en España, reconquista cristiana, o la identificación entre al-Andalus

y Andalucía. Por cierto, en el último capítulo citado, alude de modo entrañable a la pregunta que le hizo uno de sus nietos de 13 años: «Abuelo, ¿por qué al explicarnos la historia de España nos hablan siempre de invasión musulmana o de invasión árabe y nunca de invasión romana?» (p. 388). Al-Andalus, de este modo, es una pieza esencial en nuestro ser de España que en su momento terminó físicamente pero que sigue actualmente vivo en nuestra identidad hispánica y como símbolo lleno de un gran significado. Lo árabe, al-Andalus, forma parte del taraceado, término que el Prof. Martínez Montávez emplea con frecuencia para expresar, no la multiculturalidad de esa España, sino la interculturalidad y esencia variopinta de nuestro ser del pasado y actual. Porque para él, y con razón «Nadie es definitivamente él sin el otro. Ninguna colectividad humana llega a constituirse, ni tampoco a conocerse suficientemente, sin las otras colectividades con que se relaciona, y precisamente en ese sistema de relaciones, en los mecanismos e instrumentos que se emplean, en las mutuas relaciones e imágenes que se producen, se hacen en gran medida las diferentes identidades. La identidad sin la alteridad, resulta en definitiva algo imposible, por a-humano» (p. 20) Y respecto a esa alteridad, cual es la del Islam en España, hay que insistir en la no fugacidad, superficialidad, fragilidad y accidentalidad de la presencia del Islam en la Península. En efecto, como el autor subraya, desde el 711 a 1492, transcurrieron más de siete siglos, casi ocho, que sumados a los 117 años que tardaron en ser expulsados los moriscos en 1609 por Felipe III, suman más o menos nueve siglos, frente a los siete siglos del Imperio Romano, seis del reino visigodo y seis tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos hasta hoy. Más aún, la conquista de Granada no fue un final de fragilidad y debilidad residual, puesto que el gobierno nazarí de esta ciudad tuvo un gran poder durante 261 años al lado del Califato de Córdoba que se mantuvo a lo largo de 275 años. Curiosamente, al contrapunto, la Casa de Trastámara, rival y vencedora de Granada, duró 160 años. Y, comparando estas fechas con otras del mundo cristiano y europeo, el autor alude a los 184 años de la casa de Austria y a los 242 de la de Borbón. Todo lo cual merece ver de otra manera y repensar lo que al-Andalus y el mundo árabe supuso para nuestra historia e identidad, concluyendo una vez más que, aparte de estos datos cuantitativos en el tiempo, o contando con ellos, al-Andalus dejó de existir pero sigue siendo en la esencia de nuestra identidad, junto con los otros elementos

Pero este planteamiento tiene otras dimensiones, como son: primero, el repensar el Mediterráneo no como algo perteneciendo a la orilla europea sino igualmente a la norteafricana, a la mediorienta y a al-Andalus. Por cierto que, desde este último partieron en el medioevo los barcos para cumplir con el precepto de la peregrinación a la Meca, con motivo del cual, al-Andalus se aprovisionó de los libros y enseñanzas científicas, filosóficas, literarias y culturales, por completo desconocidos en la Europa cristiana. De ahí, la otra dimensión, de la que es deudora fundamental no solo España sino el occidente cristiano, desconocedor por completo de aquellos avances punteros del saber. A al-Andalus y la España se debe la transmisión de estos avances gracias a la Escuela de Traductores de Toledo, a las de Tarazona y Barcelona, a la corte de Alfonso X y a la labor traductora del árabe al hebreo y luego al latín de los judíos de la Corona de Aragón, dignos seguidores de saber andalusí. Esta avalancha de novedades obligó a la invención de la Universidad, más amplia y avanzada que las anquilosadas escuelas monacales y catedralicias. Y, por fin, las relaciones actuales entre Occidente, España y el Mundo Árabe actual, tan problemáticas hoy día, el Prof. Martínez Montávez las resuelve con la figura de un triángulo equilátero cuyos dos lados serían España y el Mundo Árabe y la base que sostendría a ambos, al-Andalus. De este modo, así termina la exposición de esta figura: «La relación entre España y el Mundo Árabe es aparentemente bilateral, pero en su realidad profunda y fundamental es trilateral. Se ajusta a la imagen de un triángulo de lados iguales, equilátero. La base indiscutible de ese triángulo es precisamente Al-andalus, el elemento todavía ignorado y esquivado en gran parte. Todo esto no hemos sabido verlo ni reconocerlo así todavía, y ello condiciona y altera y reduce en raíz gravemente, lamentablemente, esa relación. ¿Cuándo nos decidiremos a llevar a cabo esta tarea?» (p. 401). Y dejando para el lector, multitud de detalles sumamente sugestivos quiero terminar esta breve recensión con las palabras que siguen a continuación del texto anterior, con las cuales cierra su libro y en las cuales demuestra además la profunda humanidad del autor: «Vivir es ante todo compartir, Aprender a vivir, ir viviendo es aprender a compartir, ir compartiendo. Todo lo hecho por el ser humano pertenece a todos los seres humanos; lo que podemos considerar materia histórica, también. El pasado es tan compartible como el presente y como el futuro. Todo objeto de pasado -de pasado en principio, pues ello no significa que carezca de vigencia- es compartible; al-Andalus, en consecuencia, también, al-Andalus no pertenece en exclusividad a los españoles, ni a españoles y árabes mancomunadamente, a toda la Humanidad» (p. 401)

Enhorabuena al Prof. Martínez Montávez, a las Editoriales que han hecho posible esta obra y a nosotros por tener este importante documento

JOAQUÍN LOMBA
Universidad de Zaragoza